



١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أبحاث ندوة

نحو فلسفة إسلامية معاصرة

١٩٨٩ / ٨ / ٢ - ٧ / ٣١

أ. د. عبد اللطيف عبادة
أ. د. عبد المجيد النجار
أ. د. فوقيحة حسين محمود
أ. د. محمد إبراهيم الفيومي
أ. د. محمد أبو ريحان
أ. د. محمد عبد الستار نصار
أ. د. محمد عمارة

أ. د. أبو اليزيد العجمي
أ. د. أحمد فؤاد باشا
أ. د. حامد طاهر
أ. د. حسن الشرقاوي
أ. د. عاطف العراقي
أ. د. عبد الحميد مكي
أ. د. عبد الحميد يويو

ندوة

فكر

فلسفة إسلامية معاصرة

١٩٨٩/٧/٣١ م - ١٩٨٩/٨/٢ م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

حقوق الطبع محفوظة

ندوة

نحو فلسفة إسلامية معاصرة

المشاركون بالأبحاث في الندوة (*)

- | | |
|-----------------------------|--|
| أ.د. أبو اليزيد العجمي : | أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة |
| أ.د. أحمد فؤاد باشا : | أستاذ الفيزياء - كلية العلوم - جامعة القاهرة |
| أ.د. حامد طاهر : | أستاذ بكلية الشريعة - جامعة قطر - الدوحة |
| أ.د. حسن الشرقاوي : | أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية |
| أ.د. عاطف العراقي : | أستاذ الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة |
| أ.د. عبد الحميد مذكور : | مدرس فلسفة - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة |
| أ.د. عبد الحميد يويو : | جامعة العلوم الإنسانية - ستراسبورج - فرنسا |
| أ.د. عبد اللطيف عبادة : | أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية - جامعة قسنطينة - الجزائر |
| أ.د. عبد المجيد نجار : | أستاذ بكلية الآداب - قسم الدراسات الإسلامية جامعة الإمارات العربية المتحدة |
| أ.د. فوقية حسين محمود : | أستاذ الفلسفة - كلية البنات - جامعة عين شمس
وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية |
| أ.د. محمد إبراهيم الفيومي : | رئيس قسم الاجتماع والفلسفة - كلية الآداب - جامعة السلطان قابوس - مسقط |
| أ.د. محمد أبوريان : | مدير مركز التراث القومي والمخطوطات - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية |
| أ.د. محمد عبد الستار نصار : | أستاذ بكلية الشريعة - جامعة قطر |
| أ.د. محمد عمارة : | مفكر إسلامي |

(*) رتبت الأسماء الفبائياً - الوظائف والعناوين المذكورة للمشاركين أثناء انعقاد المؤتمر .

المشاركون بالحضور والمناقشة في الندوة (*)

د. آمنة محمد نصير	:	أستاذة بكلية البنات الإسلامية
أ. د. أحمد فؤاد كامل	:	أستاذ بجامعة قسنطينة - الجزائر
د. أحمد عبد الحليم عطية	:	مدرس بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة
د. السيد رزق الحजर	:	مدرس الفلسفة بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة
د. الطيب زين العابدين	:	أستاذ علوم سياسية - جامعة الخرطوم
أ. د. إنشاد محمد على	:	مدرس بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الأزهر
أ. د. جمال الدين عطية	:	المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي
د. زينب الخضيرى	:	أستاذ مساعد - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة
أ. د. سعيد اسماعيل على	:	أستاذ أصول التربية - جامعة عين شمس
د. سلوى عبد الرحمن يونس	:	مدرس بكلية البنات - جامعة الأزهر
د. سليمان الخطيب	:	مدرس الفلسفة الإسلامية - جامعة المنيا
د. طه جابر العلوانى	:	رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي
أ. د. عبد القادر محمود	:	أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية الآداب - جامعة القاهرة
د. عبد الخبير محمود عطا	:	أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية - كلية التجارة - جامعة أسيوط
أ. د. محمود حمدي زقزوق	:	عميد كلية أصول الدين - جامعة الأزهر
د. محمد على الجندي	:	مدرس بكلية الدراسات العربية - جامعة المنيا
د. محمد حماسة عبد اللطيف	:	أستاذ مساعد - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة
د. محمد عبد الله الشرقاوي	:	أستاذ مساعد بقسم الفلسفة / كلية دار العلوم - جامعة القاهرة
د. محمد كمال إمام	:	أستاذ قانون
د. محمد صالح محمد السيد	:	رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة المنيا
أ. منى أبوزيد	:	مدرس مساعد بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة
أ. د. نعمات فؤاد	:	أستاذة جامعية
د. وفاء محمد كامل فايد	:	أستاذة مساعدة بكلية التربية الأساسية للبنات - بالكويت
أ. د. يحيى هويدي	:	أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية الآداب - جامعة القاهرة

(*) رتبت الأسماء ألقابا - الوظائف والعناوين المذكورة للمشاركين أثناء انعقاد المؤتمر.

الجلسة الافتتاحية (*)

رئيس الجلسة : أ.د. جمال الدين عطية

مقرر الجلسة : د. حامد طاهر

رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى : طه جابر العلوانى :

بسم الله الرحمن الرحيم ... نبدأ اليوم ندوة "تحو فلسفة إسلامية معاصرة" سائلين العلى القدير أن يقود خطانا إلى ما فيه خير أمتنا وهدايتها وخلصها إن شاء الله .

وقد سن الأخ الدكتور جمال الدين عطية سنة طيبة وهى أن تكون قراءة القرآن الكريم فى افتتاح مثل هذه الندوات ، قراءة جماعية ، بتلاوة سورة العصر : بسم الله الرحمن الرحيم..{ والعصر إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر { صدق الله العظيم .

رئيس الجلسة ومقرر الندوة : د. جمال الدين عطية :

لقد كان من المقرر أن تبدأ الندوة بكلمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريدة ، ولكنه سافر قبل إنعقادها للخارج ، مما جعل من المتعذر الاستفادة من علمه وفضله وتوجيهاته فى هذا المجال . والكلمة الآن للأستاذ الدكتور طه جابر العلوانى .

(*) الإثنين ٣١ يوليو ١٩٨٩

كلمة رئيس الندوة

أ. د. طه جابر العلوانى
رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى

بسم الله الرحمن الرحيم

بطبيعة الحال - مما يثقل على النفس - أن يتحدث المرء فى مجمع من العلماء ، خاصة فى مثل هذا التخصص ، وفى مثل هذا العلم الذى له أهميته وله خطورته . وقديماً قيل إذا حضرت مجالس العلماء فاحفظ لسانك ، وإذا حضرت مجالس أهل الحقيقة فاحفظ القلب . ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يعين على حفظ اللسان وتسديده وعلى حفظ القلب وتوجيهه .

ندوتنا هذه لم تنعقد للتأريخ للفلسفة الإسلامية ولا لبيان نشأة الفكر الفلسفى لدى المسلمين ، ولا لاستعراض مآثر علمائهم وأئمتهم فى الدراسات والتراث الفلسفى . كما أنها لم تنعقد - فيما أعلم - لمناقشة الشؤون الداخلية للفلسفة وتحديد ما يندرج تحتها من مباحث ومفاهيم وما لا يندرج .. على أهمية كل ذلك وخطورته .. ولكنها منعقدة - فيما نعلم - لاستجلى معاً كيفية توظيف الفلسفة الإسلامية فكراً ونظريات ومبادئ ومقاصد فى عملية إعادة تشكيل العقل المسلم ، ومعالجة الأزمة الفكرية الراهنة لدى المسلمين ، وإعادة بناء النسيج الثقافى الإسلامى - لعل هذه الأمة تستعيد عافيتها وتسترد قدرتها - فإن هذه الأمة فى تخلفها وفى ابتلائها بالأزمة الفكرية لم تكن وحدها الخاسرة - لكن العالم قد خسر بانحطاطها الكثير .. لقد بدأ القرآن الكريم العظيم عملية تشكيل العقل المسلم يوم أن نزلت ﴿ اقرأ ﴾ فى كتاب الله المقروء - وقرأ فى كتاب الكون المشهود - فأعدت البيئة القرآنية لتضع عقلاً مسلماً جوالاً حكيماً متدبراً مدركاً معللاً مستنبطاً مستقرّاً ناظراً فى كل ما حوله - مجتهداً تجريبياً واقعياً قادراً على نقل الناس من حالة البداوة والغياب الحضارى إلى حالة العمران والشهود الحضارى .. ولذلك استطاع هذا العقل المسلم المهتدى المتألق

المستضىء نور القرآن العظيم أن يصنع حضارة ما شهد العالم قبلها، ولم يشهد بعدها في مثل نقائها وصفائها ما يحاديهما أو يقاربها . فهي حضارة أقامها العقل المسلم على ربط حكيم بين سمو النظرية وتحويل الواقع والرقى به وإعمارها .

فالعقل المسلم كان يدرك مهمة الاستحلاف : ﴿ إلى جاعل في الأرض خليفة ﴾ ، ﴿ وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾ .. وكان يدرك غاية الوجود في العمران : ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ . وارتباط العمران بالعبادة وكونه مظهراً من مظاهرها : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ .. كما كان يدرك أمانة التسخير لتيسير مهمة الاستحلاف وطبيعة الابتلاء ليظهر الأحسن ويبقى الأتم والأكمل في هذه الحياة ..

ولقد استطاع العقل المسلم مواجهة الواقع الخارجى باحثاً متدبراً مستقرئاً للموجودات باحثاً عن الحقائق في المعارف وفي علاقاتها ، مهتدياً بهداية الوحي فعرف الإنسان المستخلف في هذا الكون لأول مرة كيف يجعل الوحي والوجود مصدرين متكاملين يقودانه إلى المعرفة والحقيقة يتعاضدان لتمكينه من مهمة الخلافة بنعمة التسخير وقواعد مهج الابتلاء .

ولقد نجح العقل المسلم في تقديم ألوان من المعرفة التي أوضحت الكثير مما يحتاجه الإنسان ، فبين حقائق الوحي وأوضح جوانبها ويسر للنسبي الفاني المتغير معرفة وفهم الثابت المطلق ، وتعامل مع حقائق الوحي وجعل منها قواعد لتنظيم حقائق الوجود وحوائب العلاقات .. ودرس الوجود وتبع حقائقه واكتشف الكثير من قوانينه التي تحكم جزئياته ، واستبان سنن الله في كونه .. ولقد تمكن العقل المسلم أن ييسى من معطيات الوحي ، والوجود نسقاً فكرياً وعقلياً وثقافياً كان أساساً متيناً لأفضل حضارة عرفت الأرض ولم يكن نسقه الفكرى متخيلاً .. كما لم تكن معرفته عوراء أو عرجاء .. تم أصيب هذا العقل المسلم بانتكاسة حادة وشرح عميق فأدى ذلك إلى تراجع قدرته على التكوين الفكرى للأمة والبناء النفسى لها ، وكلاهما ضرورى لتحقيق شخصية الأمة . كما شُلت قابلية هذه الأمة للاجتهد فعجزت عن التحديد ، وتراجعت عن مواجهة تحديات الحياة وحاجاتها - وتوقفت قدرتها على الاستمرار في حالة الشهود الحضارى ، وبدأت شمسها تميل نحو المغيب ، فسقطت دعائم أهليتها للاستحلاف .. واهارت مقومات شرف التمكين الإلهى لها .. ولم تعد قادرة على الاستمرار في موقع الخيرة ومكان الوسطية .

والمعهد العالمى للفكر الإسلامى الذى أتشرف تسمله في هذه السده مؤسسه أنخاب

ودراسات فكرية ، أنشئت للعمل على هدفين :

أولهما : العمل على إصلاح مناهج الفكر لدى المسلم المعاصر .

ثانيهما : العمل على تقديم علوم اجتماعية وإنسانية معاصرة من منظور إسلامي ، أو على تقديم البديل الثقافي والإسلامي المعاصر .. وقد انطلق نحو هدفه هذين من قناعة تعتبر أن أزمة أمتنا الحضارية المعاصرة لها جذورها في معضلات الفكر التي نشأت في وقت مبكر من تاريخنا .. وأن إصلاح تلك المعضلات الفكرية وإعادة تقديمها من خلال التصور الإسلامي

السليم كفيل بإعادة تشكيل العقل المسلم وتنقيته وإطلاقه من جديد ، في قراءة الكتاب المقروء ، والكتاب المشهود .. ومن أبرز تلك المعضلات الصورة المضطربة المشوشة لعلاقة النص بالعقل . فالنص جاء ليهدي العقل ويعينه ، ويوفر عليه جهده فيما لا طاقة له فيه ، ويتكامل معه .. صور هذا العقل في موقف صراع ونزاع مع الوحي واختلقت معركة أنشبت بينهما لم تتوقف حتى يومنا هذا ، وقد آن لها أن تنتهي .. وأن تتوقف تلك الجهود العقلية الضخمة الضائعة في البحث عن غيبات حسمها الوحي ، ولا حاجة للعقل المسلم إلى الضياع في متاهاتها . إن البحث في الإلهيات والغيبات خارج إطار الوحي الهادي لن يؤدي إلا إلى مزيد من الضياع أو التخريب وبعثرة الجهود وتبديد طاقات الأمة وتفريق كلمتها وإشغال علمائها .. كما أن ذلك التوجس والريبة والخوف من استعمال العقل والاجتهاد والتفكير ، والتأثم من السماح به إلا في أضيق الحدود وتحت أثقل القيود - : حالة مَرَضِيَّة يجب التخلص منها ، وأن يُعْمَلَ المفكرون والمتفلسفة المسلمون مباضعهم لإنقاذ العقل المسلم من هيمنتها ، فإن العقل المسلم مأمور بالاجتهاد ، وبارتياد مجالاته . والاجتهاد فريضة إسلامية محكمة كالجهاد ، دائمة باقية إلى يوم القيامة لا يعطل هذه الفريضة - بعد أن افترضت - مُعْطَل ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي ندب الناس إلى هذا وقال : «إن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا أخطأ فله أجر» . وهذا أمر لم يُعهد في أية أمة من الأمم ، أن يُدعى إلى الاجتهاد حتى ولو أخطأ المجتهد .. وأن يُثاب على الخطأ في عملية الاجتهاد وفي محاولته . وفي الوقت نفسه نحن في حاجة ماسة إلى إيقاف تلك البلاهة المعاصرة التي تقيس المعركة المفتعلة بين النص الإسلامي والعقل المسلم على تلك المعركة الحقيقية ، التي قامت بين العقل الأوروبي والخرافة والكهانة والجهل والظلم والطغيان التي تمثلت بسلطان الكنيسة ورجالها ، في العصور الوسيطة في أوروبا .. ولأن الصراع في أوروبا كان بين العقل والخرافة والكهانة ، فقد حُسم لصالح العقل ولأن المعركة في المحيط الإسلامي مفتعلة والصراع بين العقل والنص

الإسلامى موهوم ، نجم عن خلط فكرى وتداخل بين الأدوار لا عن أمر حقيقى ، فإن الصراع الوهمى قد استمر ولم يُحسم وآن له أن يحسم ويهى وتحدد الأدوار التكاملية بين الاثنين من جديد .. ولا ينبغي أن ينتظر دور الزمن فى حسم هذا الأمر وإيجاد صيغة التكامل التى كانت لدى الصدر الأول ، بل لابد من أن تحسم ذلك أفكار المفكرين المسلمين المعاصرين ودراساتهم ومباحثتهم المهتدية بنور الله تعالى .

قضية أخرى ، أو معضلة ثانية .. هى معضلة الفصام بين العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الشرعية النقليية ، فصام فى المصادر .. وفصام فى المناهج والعايات ترنبت عليه آثار حطيرة لا تخفى . فالظواهر المتعلقة بالنفس والإنسان والمجتمع .. والعلاقات بين هذه الأطراف كلها تخلق وتفسر وتوصف من طرق ومصادر ووفقاً لمناهج .. وفى الوقت نفسه تصدر الأحكام عليها وفقاً لمناهج أخرى وانطلاقاً من مصادر مغايرة مما يخلق فصاماً فى الشخصية الإسلامية وتناقضاً بين طرفيها .

أمر آخر .. حالة التحلف والتراجع والغياب الثقافى لهذه الأمة وعلاقاتها باضطراب رؤية الأمة واختلال مناهج الفكر فيها ، وخلل منطقها وتداخل أولوياتها معضلة أخرى من معضلات حياتنا الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى جهودكم وإلى مباحثكم وإلى آرائكم النيرة التى تنير إلى هذه الأمة السبيل إن شاء الله .

أمامكم - أساتذتنا العلماء - كمية هائلة من تساؤلات العقل المسلم المعاصر ومشكلات عويصة بعضها ذات جذور تاريخية ضاربة فى القدم ، تحتاج إلى تتبع وتحتاج إلى دراسة وتحليل ولا بد من إعادة تقسيمها وطرحها .. فقضية السببية والتعليل واضطراب العقل المسلم فيها :-
الوحي قد حسمها وأثار السبيل للعقل فيها بشكل لا مزيد عليه ، ولكن اضطربت آراء الكلاميين ومواقف الأصوليين .. بل فى بعض الأحيان يكون للعالم الواحد موقفتان .. موقف يقفه فى علم الكلام حين يؤلف بوصفه كلامياً وآخر يقفه فى أصول الفقه عندما يؤلف .
أو يكتب بوصفه أصولياً .. وأدى ذلك الطرح المضطرب المشوش إلى تشويش الرؤية الإسلامية وإلى اضطراب فى تربية الإنسان المسلم ؛ حتى أصبح المسلم المعاصر يتقبل عقله أحياناً الأمور بدون أسباب ويتقبل فى بعض الأحيان نتائج بغير أسبابها فاختلفت عنده الرؤية واضطربت لديه البصيرة .. هذه الأمور لابد من معالجتها .. ولابد من النظر فيها .. ولابد أن تحتل موقعها من مداولات المفكرين والمتفلسفة المسلمين لعلها تعرض من جديد على هذا العقل المسلم كما عرضت على عقله فى الصدر الأول من خلال تقديم الكتاب والسنة .. ذلك

الهدى النير الذى قاد العقل المسلم إلى الإبداع وقاده إلى العطاء .. توقّف الاجتهاد فى العقل المسلم .. عجزه وتردده أمام أية واقعة هى معضلة أخرى لها جذورها الفكرية ولها أسبابها .. ولها مقدماتها ، لابد أن تحتل موقعها فى مناقشاتكم إن شاء الله .

هذه الهموم وكثير غيرها معروضة أمامكم .. والأمل كبير أن تتوصلوا من خلال مباحثاتكم ومداولاتكم لإثارة الطريق أمام العقل المسلم .. ولنا طموح أن تجتمع الكلمة وأن يكون للمتفلسفة المسلمين ومفكرينهم ما ينظم صفوفهم ويجمع كلمتهم ويجعلهم قادرين على تقديم فلسفة إسلامية معاصرة ، فالجهد الفردى لم يعد له وزن يذكر فى هذه الأيام ولقد تراجع الجهد الفكرى الفردى - جهد العبقري المنفرد - أمام جهود مراكز الأبحاث والدراسات الجماعية التى تستطيع أن تنتج أفضل وأن تضم خلاصات عقول متعددة وأفكار مختلفة لتقدمها فى إطار نافع .

أسأل الله سبحانه وتعالى أن يهدينا جميعاً إلى الحق ويأخذ بأيدينا إليه وينير أمامنا السبيل ويوفقنا إلى خدمة أمتنا .. وأن يمن علينا بعفوه وعافيته ورضاه إنه سميع مجيب .. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

* * *

رئيس الجلسة :

شكراً للدكتور العلواني على هذه الكلمة الافتتاحية المباركة . وقد كنا طلبنا من الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور أن يشاركنا في أعمال الندوة ، ولكنه اعتذر لظروف سفره للخارج ، وبعث إلينا بهذه الكلمة التي أتشرف بقراءتها .

كلمة د . إبراهيم مذكور :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

أتمنى لكم التوفيق فيما أنتم بصدده .. وكم وددت أن أكون معكم في ندوتكم هذه ، ولكنني بعد عام مجمعي طويل أجدني في حاجة إلى الراحة خارج القاهرة ويعز علي أن أعود إليها بعد موعد الندوة .

والواقع أن صلتى بالفكر الإسلامى تعود إلى نصف قرن أو يزيد وقد حاولت إحياء هذا الفكر عن طريق رسالتين قدمتهما للسربون للحصول على درجة الدكتوراه ، ودار حول منطق أرسطو في العالم العربى ، ومنزلة الفارابى في المدرسة الفلسفية الإسلامية . وبعد ذلك بنحو عقد أو يزيد نجحنا في تكوين لجنة فلسفية دولية تضم المهتمين بالفكر الإسلامى من عرب ومستعربين وكانت لها منزلتها في اليونسكو والاتحاد الدولى للأكاديميات . وقد انتهينا إلى تكوين جمعية دولية لفلسفة القرون الوسطى تُعنى بالفكر الإسلامى والفكر المسيحى وأصبحت هذه الجمعية شعبة من شعب الاتحاد الدولى للأكاديميات . وتعقد هذه الجمعية لقاءات كل أربع سنوات .

واضطلعنا من خلالها بإخراج مؤلفات ابن رشد العربية ونقل هذا التراث من مدريد إلى القاهرة ، ونعمل على إخراج كتاب الشفاء لابن سينا من خلال الاتصال باليونسكو والاتحاد الدولى للأكاديميات .

وقد شهد العقد الأول من هذا القرن يقظة مبكرة - عن طريق الجامعة المصرية القديمة - جاءت فيها دراسات عنيت بالفكر الإسلامى قام بها بعض المستعربين من أمثال لويس ماسيون . وبعدها وفقنا إلى إنشاء الجامعة المصرية في العقد التالى ، والتي مهد لها وأسهم فيها رجال من أمثال مصطفى عبد الرازق وطه حسين وأحمد أمين .

ولا شك أن معركة الشعر الجاهلى كانت حركة نحو التحرر والبحث والنقد . فقد توافر

أساتذة كلية الآداب دله حسين وأحمد أمين وعبد الحميد العبادى على بعث الفكر الإسلامى فى الأدب والسياسة والعلم والفلسفة . وبقي أحمد أمين سائراً فى هذا الطريق وحده .

ثم تم إنشاء قسم خاص بالفلسفة بكلية الآداب أسسه مصطفى عبد الرازق بمعاونة يوسف كرم ، وقدر لى أن انضم إليه ، حتى كانت الصحوة التى أخرجت أمثال عثمان أمين ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهوانى .

وفى العقود التالية (الثالث والرابع والخامس) من هذا القرن ، اتسع آفاق الدرس الفلسفى وارتفع شأنه ، وامتد إلى العالم العربى كله . و لكنى أخشى أن يكون قد أصيب بنكسة فى العقدين الأخيرين .. الأمر الذى يبرز الحاجة إلى دفعه للأمام مرة أخرى . وتقبلوا خالص الشكر .

مقرر الندوة : د. جمال الدين عطية

كانت هذه هى كلمة د. إبراهيم مذكور رئيس مجمع اللغة العربية التى وجهها إلى الندوة . وأريد أن أنبه إلى بعض التعديلات التى أدخلت على برنامج الندوة ؛ حيث اضطررنا لضغط البحوث فى اليومين الأولين ، وذلك لعقد أربعة اجتماعات فى اليوم الثالث للتداول فى توصيات الندوة وإقرارها .

كما أشير إلى اعتذار د. محمد إبراهيم الفيومى عن الحضور لسفره ، وقيام د. آمنة نصير بقراءة البحث نيابة عنه .

والآن نبدأ الجلسة الأولى للندوة والتى يرأسها الأستاذ الدكتور محمد عبد الستار .

الجلسة الأولى (*)

رئيس الجلسة : أ. د. محمد عبد الستار نصار

مقرر الجلسة : د. حامد طاهر

د. محمد عبد الستار نصار (رئيس الجلسة) :

بسم الله الرحمن الرحيم ، والحمد لله والصلاة والسلام علي
رسول الله وعلي آله وصحبه وسلم ، وبعد ..
فبداية نشكر المعهد العالمي للفكر الإسلامي علي إتاحته لنا هذا
اللقاء المبارك إن شاء الله .

والواقع أن هذه الندوة تبدو متكاملة في رؤيتها ومعالجتها ، وقد
شاء الله أن يلقي في هذه الجلسة - بعد التعديل - ثلاثة بحوث ، والآن
أدعو الأخت الفاضلة الأستاذة الدكتورة آمنة نصير لإلقاء بحث الأستاذ
الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في عشرين دقيقة .

(*) الإثني ٣١ يوليو ١٩٨٩

المدرسة الفلسفية فى الإسلام بين

المشائية والإشراقية

أ.د. محمد إبراهيم الفيومى

رئيس قسم الإجماع والفلسفة - كلية الآداب - جامعة السلطان قابوس - مسقط

المدرسة الفلسفية في الإسلام

بين المشائية والإشراقية

مقدمة

هذه ملاحظات على المدرسة الفلسفية الإلهية في الإسلام ، يدور مركزها حولها ولا شك في أن عمل المدرسة في المنطقة الإسلامية تكامل على مراحل :

(١) مرحلة تهيئة الذهن للتراث الوافد وتكفل بها الكندي ، ونقله التراث المترجمون .

(٢) مرحلة التراث الفلسفي مع وحدة الحقيقة الدينية وتلك كانت مرحلة الفارابي .

(٣) مرحلة ثنائية التراث اليوناني والإشراقي (المشرقي) وما بينهما من اختلافات وتلك محاولات ابن سينا .

هذه المراحل الثلاث صنعت مدرسة فلسفية تبنت تلك المراحل في إطار فلسفي عام مركب مما وفد من التراث ومن الفكر الإسلامي . وما زالت الساحة الفكرية تتردد بين انتمائين : انتماء إلى الغرب وانتماء إلى الشرق ، اتجاهاين يتنازعان الاختيار بين هذا وذاك ، وذلك على خلاف ما صنعته المدرسة الفلسفية في الإسلام فلقد كانت مدرسته تقدم أصولاً فكرية وروافد ثقافية لبناء نظام فكري متكامل في المنطقة الإسلامية من غير تنازع في الانتماء . تعامل هذا النظام الفكري الفلسفي مع قضايا العقل والوحي متعاونان في بناء الحضارة الإسلامية للإنسان بمعنى أنه لما كان الإنسان لا يستطيع الاكتفاء بذاته في تحصيل مطالبه على مختلف تنوعها ومستواها من مطالبه المادية إلى مطالبه الفكرية كان في حاجة إلى معين يعينه في كافة أحواله وشئونهِ على استيفاء مطالبه .

* فمطلبه المادي يحتاج فيه إلى معين .

* ومطلبه الفكري يحتاج فيه إلى معين .

ويرتبط جانب المعرفة في الإنسان بوسائل تساعد على تنمية المعرفة . وتنوعت وسائلها فهناك الحواس : وسيلة من وسائل تحصيل المعرفة ، وهناك العقل : وسيلة من وسائل المعرفة ، وإذا كان في تنوع الوسائل دلائل تؤكد قوة المعرفة في الإنسان ، فإنها في الوقت نفسه تفيد أن المعرفة الإنسانية مقيدة بوسائلها ولكل نوع ما يخصه من قضايا .

ورغم تنوعها فإن الإنسان لا يستطيع بها استيفاء جميع مطالبه الفكرية ؛ لأن ميادين الفكر متنوعة تنوعاً يزيد على تنوع وسائل المعرفة في الإنسان ، فهو يفكر في شئون الله ، وشئون نفسه ، وما يحيط به من الطبيعة ، وما يربطه بالزمن حاضره ، ومستقبله ، وماضيه . أما العقل ووسائله فلا يستطيع أن يوصلنا إلى كل ميادين المعرفة السابقة فقد يستطيع العقل مع مخابر التجربة الوصول إلى بعض تلك الحقائق التي تخضع للتجربة .

كذلك عندما يفكر الإنسان في الله ، أو عندما يفكر في العلاقة بين جسمه ، ونفسه ، لا يستطيع أن يصل بعقله إلى حلول جادة . لذلك قلنا : إن ما عددناه وسائل مقوية له ، كانت مقيدة له ، أى لا يستطيع أن يباشر وظيفته الفكرية إلا في حدود وسائله ، فإذا امتدت المعرفة وبعدت عن وسائل العقل وقف دونها ، إما وقفة إنكار لتلك الآفاق ، وإما وقفة إيمان وتسليم . وسواء كانت وقفته إيماناً أو إنكاراً ، فإنه في كلتا الحالتين يحتاج إلى معين ليستشرف به هذه المجالات ، وليس سوى الوحي معيناً للعقل في هذا المجال ، فإذا كانت المعرفة الإنسانية قيدها وسائلها عن مستوى مجالات فوق طاقتها ، فإن الوحي الإلهي قد أفسح أمامها هذه المجالات . فالوحي أعطى للعقل مجالات جديدة لفكره وليس كما يقال : إن الوحي الإلهي شل العقل الإنساني عن وظيفته .

فليس الوحي بديلاً للعقل وإنما هو إضافة إلى العقل ليرفع عنه عجزه ، أو يأسه عن الوصول إلى عالم الإيمان .

ومنذ حياة الرسول والصحابي يشارك برأيه فيما لم يرد فيه وحي ووجدت آثار جليلة تقول : إن الرسول حينما بعث معاذاً إلى اليمن سأله بم تقضى فيهم ؟ قال : بكتاب الله .

قال له : فإن لم تجد .

قال : بسنة رسول الله ﷺ .

قال له : فإن لم تجد .

قال : أجتهد رأيي ولا آلو .

فضرب رسول الله على صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله .

وهذا الحديث يتحدث عن وظيفة العقل الإنساني بجانب الوحي ، وفي الحياة التطبيقية كما وحدنا آراء عقلية في شكل قياس علمي في عهد أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ،

من كبار الصحابة ولا سيما قضية التحكيم وما أدت إليه من نتائج .

هذا ، فضلاً عما ظهر من آراء تتكلم في ذات الله ، وصورته ، ونزوله ، وصعوده ، وأعضائه ، بعد هذه الجزئيات الفكرية التي طرحت في مجال العقيدة ، ومجال التشريع ، والسياسة طرحت قضية الرأي العقلي : حدوده ، وشروطه ، المباح منه ، والمحرم فيه ، وعلاقته بالنقل .

وفي عصر كبار التابعين وضع الإمام الشافعي كتاب « الرسالة » ثم تلتها كتب أخرى أسهمت في هذا المجال ، فأعطت للعقل شرعيته في نطاقه . إذن فالحركة العقلية في الإسلام غير مطمورة ولا مهملة . ومن هنا نفهم لماذا دعا الإسلام العقل إلى التفكير ، والتدبر ، فيما هو من شأنه أن يفكر فيه ، ويتدبره ، وبذلك أغنى الإسلام العقل كي لا يبدد جهده في مشكلات الميتافيزيقا ، أو مشكلات عالم الغيب ، أغناه الوحي عن البحث فيها حتى يتفرغ لمشكلات الطبيعة ، والاجتماع ، وغير ذلك من علوم هي من صميم العقل حتى الآن .

في هذه الملاحظات : ما يكشف عن قيمة العقل وفكره في الإسلام ، وعن التمايز بين الفكر الإسلامي ، وفلسفة المدرسة الفلسفية في الإسلام وعن عوامل ضعف الفلسفة في المدرسة الفلسفية في الجو الإسلامي ، وليس من عوامل ضعفها تأخر العقل السامي عن العقل -الآرى ؛ لأن الفلسفة ثقافة ، والثقافة تنال بالاكسباب وليست من قبيل الوراثة ، كذلك من عوامل ضعفها القول : بأنها فكر وافد يغذى العقل ويعينه على الدين الإسلامي .

نقول : هذا نقد عام وقضايا عامة ، إن القرآن ذاته تكلم عن الفكر الوافد ، والذين يقولون بهذا النقد ينبغي علينا ألا نعدده نقداً عاقلاً وفي عر . ان حركتهم النقدية حركة إثارة لا ترقى إلى العقل .

ولا نجاوز حد القول ، إن قلنا : إن الفلسفة في عرف الصوفية مذمومة ؛ لأنها من كلام الأوائل ، على حد قولهم ، فثورتهم عليها ليست ثورة نقدية . إيجابية ، بالمعنى النقدي الحقيقي ، إنما كانت ثورة ذات طابع انفعالي ؛ لأنها لا تؤدي إلى خدمة الدين قط وإنما تضره ، ولا يمكن أن تكون في خدمة الفلسفة ؛ لأنها تبرز الفلسفة في صورة قوية يُخشى على الدين منها . وكما نلاحظ على الصوفية أنهم يحاولون هدم الكيان العقلي في سبيل تأسيس تيارات « لا عقلية » وروحية وعلوماً دعتها : علوم الأحوال والمقامات والأذواق الخ . وهذه كلها تخص الروح ولا تخص العقل الإنساني .

فوجد من الإسلاميين : الصوفيون الذين تعقبوها ليؤسسوا بدلاً منها مقولات روحية تغذى الروح . فكفاح الصوفية لم يكن ضد الفلسفة فقط بل والعقل أيضاً .
ووجدنا بجانب التيار الصوفي من الإسلاميين : علماء الأصوليين أى علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين يتسم موقفهم الكفاحي ضد الفلسفة بالنزعة العقلية الإيجابية فتكلموا في بعض قضايا الفلسفة من غير أن ينال كفاحهم العقل ، وخدموا أيضاً الحياة العقلية في الإسلام ، عندما طرحوا قضية الرأي وعُدَّوه اجتهاداً ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامي .

لقد كان أمسنا الفكري يتميز بالحركة الفكرية الفعالة بناءً ونقداً ، في مجال الثقافة والفكر . واليوم نحن في أمس الحاجة إلى هذه الحركة الفكرية لنعايش حضارتنا عقلياً ، إننا مازلنا وقوفاً أمام سؤال لا ندرى متى طرح ؟ ومن الذى طرحه ؟ ولماذا ؟ هو : هل نفتح باب الاجتهاد ؟
ترديد هذا السؤال بصورته تلك يشير إلى أننا متخلفون فكرياً عن مسيرة عصرنا وغير جديرين بمواجهة مسئولياتنا الحضارية فضلاً عن حملها . إن أزمنا في انغلاقنا عن فهم تراثنا ، وعزلتنا عن مشاركة حضارتنا بل عن أمسنا الفكري . إن القول بغلق باب الاجتهاد هو في حد ذاته دليل تخلفنا عن كياننا التاريخي وفي محاولة فتحه يقظة نحو تحمل مسئوليتنا الفكرية فهل نحاول ، متأزرين ، فهم تراثنا لنعايش حضارتنا ؟

كما تتغيا هذه الملاحظات عرض نماذج ثلاثة من عمل المدرسة الفلسفية في الإسلام وهم :
الكندي : فيلسوف العرب ، الفارابي : المعلم الثاني ، ابن سينا : الشيخ الرئيس . . وكان لكل منهم شرعته ومنهجه فيما اتجه إليه في دراسته داخل المدرسة الفلسفية .

لقد حاول الكندي فتح أبواب المدرسة أمام الفلسفة الإلهية التي عبرت إليه من مراكز السريان والأديرة المسيحية فتلقاها الكندي بالترجمة والشرح والتصنيف وكان اتجاهه الذى تميز به أنه هباً الأذهان لتلقى الفلسفة وحرر مصطلحاتها الفلسفية وجعلها في خدمة الكلام الإسلامى المعتزلى .

والفارابي بنى اتجاه الوحدة الفلسفية بحيث جاءت منسجمة مع الوحدة الدينية حتى إنه ربط بين الفيلسوف والنبى والإمام .

وأما ابن سينا فلقد بنى ثنائية الثقافة : المشرقية أمام اليونانية ولكل خصائصها ومميزاتها أمام وحدة فلسفة الفارابي .

والثلاثة جميعاً يشتركون في خاصية أساسية وهي التعامل مع النص الإغريقي - الهلينستي وصيغة الفكر الإسلامى ، وقدموا احتمالات التوفيق لمعيشة الدين مع الفلسفة ، والفلسفة مع الدين .

ذلك ما تتبناه تلك الملاحظات فهي لا تستقصى الموضوع ، ولا تستوفيه ، لكنها تثير الحرث ولا تسقى الزرع ، ونطمع أن تكون مسلّمة لاشية فيها .
وبالله التوفيق

د . محمد إبراهيم الفيومى

الخميس : ٥ شعبان ١٤٠٩ هـ .

الموافق : ١٢ مارس ١٩٨٩ م .

* * *

موضوعات البحث :

- مقدمة . تمهيد فى الفكر الإسلامى .
- الباب الأول : العرب ومراكز التراث الفلسفى .
- الباب الثانى : رواد الفلسفة الإسلامية .
- الباب الثالث : الفلسفة غاية فى ذاتها .
- الباب الرابع : قضية وتطبيق .
- الباب الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

الباب الأول

تمهيد في الفكر الإسلامي

- * المرحلة الأولى : الفكر العربي الجاهلي .
- * المرحلة الثانية : عصر النبوة .
- * الرأي وتطوره .
- * التمايز بين الفكر الإسلامي والفلسفة .

تمهيد في الفكر الإسلامى

يتميز الجو الفكرى الإسلامى بعدة مميزات عن أى جو فكرى آخر ، كالجو الفكرى اليونانى ، أو الجو الفكرى الأوروبى بأمور منها :

- (١) أنه من حيث هو فكر إسلامى له قضايا له موضوعاته ومنهجه .
- (٢) ومن حيث منشؤه فهو إسلامى مع نزول الوحي الإلهى على الرسول .

وواضح حين نقول : « فكر إسلامى » فإنه قد يتبادر إلى الذهن ، أنه مقطوع الصلة عن الفكر الجاهلى ، ولكن حقيقة الأمر ليست كذلك ؛ لأن الفكر الإسلامى وإن كان قد نشأ منذ نزول الوحي على الرسول إلا أن بعض جذوره تمتد إلى ما قبل الإسلام ، حتى أعماق العصر الجاهلى .

وبناء على ذلك نستطيع القول ، بثقة ، بأن هناك مرحلتين لدراسة الفكر العربى :

المرحلة الأولى : الفكر الجاهلى :

مرحلة العصر الجاهلى قبل الإسلام^(١) وهى تزخر بالكثير من ألوان الفكر العربى الجاهلى ، ونرى ذلك من خلال الخطب التى أثرت عن الخطباء العرب ، من أمثال « أكم ابن صيفى » و« قس بن ساعدة » . وتظهر سماته مع جماعة « الحنفاء » ، وأيضاً ، مع أهل « الحمس » وكذلك ، فى « إيلاف قريش » أى « العقود التجارية التى كانت تعقد بين البيت القرشى والدول صاحبة المصلحة التجارية مثل الرومان والحبشة ، والمناذرة ، وذلك لتأمين الحركة التجارية . وتظهر سماته أيضاً ، من خلال الممارسات الاجتماعية التى كانت فى بعض الأحيان تتعدى المظهر القبلى ، وذلك « كحلف الفضول » و« حلف المطيين » ، هذه الأحداث تشير إلى أن هناك بوادر مهينة لتحالف قبلى ، يتعدى الرؤيا القبلية وخصائصها المغلقة إلى الإنسانية ، وذلك أيضاً من خلال التحالف الذى عقد فى دار « عبد الله بن جدعان » وعرف بحلف « الفضول » كانت مبادئه تتضمن معنى إنسانياً يميل نحو فكرة التضامن العربى فلم يكن من أجل قبيلة ضد قبيلة إنما كان من أجل أن يمحوا الظلم عن المظلوم .

ويؤيد هذا المعنى الإنسانى - الذى تجاوز الأنماط القبلية إلى الرؤية العامة لخدمة العلاقات العامة - الاتفاق على أن لغة قريش تكون اللغة الرسمية لكتابة الملاحظات التى تعلق على أستار الكعبة .

فكأن لهجات القبائل ، باتت لا تتعدى نطاق القبيلة ، أما اللغة المشتركة الصالحة للتفاهم فهى لغة قريش ، كذلك هناك نظم زواج ، وعبادة ، وطلاق ، وتجارة ، ونظم دينية ، لا شك أننا إذا تتبعنا أنماط الفكر العربى قبل البعثة المحمدية ، من خلال كتب التاريخ القديمة ،

لوجدنا أن للعربى نظامه الفكرى الذى يتفق مع وضعه الاجتماعى ، غير أن عوامل البيئة الجغرافية كانت تبخل عليه بمتطلبات الحياة الضرورية ، وجعلته مشغولاً عن الفكر العميق بترحاله ، كل يوم وكل شهر أو كل عام ، يضرب بإبله فى أفناء الصحراء ليستوفى متطلبات حياته المعيشية ، وقد تغيب هذه القافلة شهوراً فى ذهابها ، وشهوراً فى إيابها ، ذلك مما منعه عن التفرغ لشئون الفكر ، ومما ينبغى أن نشير إليه ، أن مثل هذه الرحلات التجارية التى عبر عنها القرآن الكريم فى « سورة قريش » قد أكسبته معارف ثقافية نتيجة احتكاكه بالأُمم الأخرى من الشعوب المختلفة وهو إذ يزود المعدة بغذائها كان يزود العقل بغذائه الثقافى وذلك تبعاً لقانون الحوار .

غير أن عدم تفرغه وانشغاله بمسيرة القافلة أنساه كثيراً بعض واجباته إزاء الفكر . تلك هى بعض الألوان الثقافية التى يمكن أن يكون قد حصلها من سفراته وممارساته التجارية وعلاقته بالآخرين .

أما اليونانى فإن طبيعة أرضه تختلف عن أرض الجزيرة العربية لعوامل كثيرة : منها الجغرافية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، كفلت له بمتطلبات الحياة الضرورية التى تمتع بها إلى حد رفاهية المعيشة مما جعله متفرغاً لتنمية شئون فكره فضلاً عن المستوى الاجتماعى الذى تترابط فيه العلاقات الاجتماعية على أعلى مستوى من المدنية والتحضر وذلك كفل له السلم فى العلاقات وأمن الحياة خلافاً لما كان عليه المجتمع الجاهلى الذى حكمته روابط قبلية وفرقت بينه الأعراف التى تختلف باختلاف القبائل حيث كان لكل قبيلة طابعها وأعرافها وتقاليدها ، والعلاقات الاجتماعية التى على هذا المستوى معرضة للاضطرابات والحروب التى قد تنشأ بسبب معقول ، أحياناً ، أو بسبب غير معقول ، أحياناً أخرى ، أو بغير أسباب أحياناً كثيرة وقد تنشأ مجرد عبث قبيلة بقبيلة منها حرب (داحس والغبراء)^(٢) التى ليست لها أسباب وحرب (البسوس) التى اشتعلت بين القبائل طيلة نصف قرن ليس لها أسباب أيضاً وإنما السبب الذى وراءها العصبية القبلية ، ذلك كله شغل العربى عن أن يفكر فكراً طويلاً ومعقولاً ومنطقياً لأن ذلك كله يحتاج إلى تفرغ وذلك لن يتأتى إلا إذا استوفى العربى مكونات حياته المعيشية .

وكل ما لدينا من فكر جاهلى هى لمحات من خواطر وسواخ فكرية لا تتعدى أن تكون تعبيراً عن تجارب أو تعبيراً عن بدهيات ، وليس عن فكر تأملى منطقى يقوم على التركيب والتحليل واستقراء النتائج . فذلك هو أخص خصائص الفكر العربى الجاهلى . وسأقدم لكم نموذجاً يبين لنا ، من وجهة نظرى ، خصائص الفكر العربى الجاهلى بل أهم خصائصه وهو :

أن العربى مَادى بطبعه فى عبادته حين عبد الوثنية ، مَادى فى فكره من حيث معاملته مع الآخرين .

أحب أن أذكر بقصة « أبرهة »^(٣) حين خرج من الحبشة إلى اليمن ، ومن اليمن إلى الكعبة ، وكانت وجهة نظر « أبرهة » من ذلك الغزو الاعتداء على الكعبة فحين خرج من الحبشة إلى اليمن وجد الناس يقصدون الكعبة فتسائل عن الكعبة وتاريخها ومدى حاجة الناس إليها ، فأعلمه القوم بأنه بيت مركزى للعبادة العربية ففكر فى أن يقيم بيتاً على مشارف اليمن وسماه (القليس) باللغة الحميرية وتعنى : الكنيسة ، ولما عرف الناس عنه مقصده أعرضوا عنه ، فتسائل عن السبب ؟ فأعلمه القوم بأنهم يحجون إلى الكعبة ولا حيلة له أمام ذلك إلا إذا هدمت الكعبة وجهاز حملته المشهودة وسار بها حتى شارف مكة ثم وقف عند مشارفها ريثما يستوضح الأمر وتسائل عن عظيمها ، فقيل له : إنه « عبد المطلب » كبير القرشيين وسادن ذلك البيت ، فأرسل إليه رسوله يبحث عنه ويحضره ليتفاوض مع أبرهة ، فلما لقيه سفير « أبرهة » قال له : إن قائد الجند يطلبك للتفاوض ، فلبى عبد المطلب تلك الدعوة وذهب لتوّه ليقابل أبرهة ، فلما مثل بين يديه وكما تقول الرواية : إن أبرهة جاء بمتزجم له وكانت اللغة المستعملة للتفاوض هى اللغة الحبشية القديمة ، وبعد نقاش طويل حول سر الحملة وماذا يطلبون منه ؟ قال له « أبرهة » : إني أقصد البيت فقط ، رد عليه عبد المطلب ، ذلك المفاوض العربى قائلاً : « إذا كنت تريد البيت فهو أمامك ، وإذا كنت تريد الإبل فالحرب دونك » . وتعجب أبرهة وقال : « يبيعون البيت بالإبل » . وقال عبد المطلب قولته المشهورة : « أما الإبل فهى لى وأما البيت فله رب يحميه » . نخلص من هذه القصة بالنتائج التى تعطينا خصائص الفكر العربى : واضح أن المفاوضة كانت قصيرة رغم أن مهمة أبرهة كانت خطيرة الشأن . إن عبد المطلب فرق بين قضيتين : القضية الأولى ، تتعلق بالنياق والإبل . والقضية الثانية ، قضية البيت العتيق الذى يحمل تاريخاً طويلاً فى تاريخ المقدسات الطويل ، وأنه حين فهم كما أعلمه أبرهة أن وجهته هدم البيت فقط لم يتحرك عبد المطلب ليدود عن مقدساته التاريخية وعن حرمتها الدينية .

أما لو تعرض أبرهة للإبل والنياق فالحرب دونه ، معنى ذلك ، أن عبد المطلب فضل الدفاع عن القضايا المادية فقط وهو إذ يقرر الدفاع كان يرى أنه عدل نظيره فى القوة ، بينما فضل الانسحاب أمام هدم البيت . فلو أن عبد المطلب كان يرى فى البيت المقدس المعنى الدينى الذى يغمره ، هو الأفضل ؛ لفضل الدفاع عنه أولاً ولكنه فضل الدفاع عن الجانب المادى وقرر الانسحاب أمام حرمت الوطن ومقدساته الدينية .

إذن يظهر لنا بوضوح أن الفكر العربى الجاهلى مَادى فى أغلب اتجاهاته .

أما عن الحياة الدينية قبيل الإسلام فهي أنماط شتى : من الوثنية ، والمسيحية ، واليهودية ، والصابئية ، والمجوسية ، والحنيفية. جمعها القرآن في قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ الدِّينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾^(٤) تلك الحياة الدينية في الجزيرة العربية تنظم تلك الأديان جميعها . ولا شك أن تلك الأديان هي أديان وافدة على الجزيرة العربية وليست ناشئة فيها فالمسيحية ليست ديناً عربياً ، والصابئية دين الحرنانيين نسبة إلى حران ، والمجوسية كذلك دين فارس ، والذين أشركوا نمط من أنماط الوثنية الإغريقية ، أما عن الحنيفيين فهم يتبعون بقايا دين إبراهيم أو أثارة من دين إبراهيم .

معنى ذلك أن الجزيرة العربية لم تكن في عزلة فكرية - كما قالوا عنها - وآية ذلك تلك الأديان جميعاً .

فتلك الأديان لم تكن من حيث اللغة : عربية ، ولا من حيث النشأة : عربية ، إنما هي وفدت إليها نتيجة الاحتلاط بين الشعوب بعضها ببعض ، فتصبرت قبائل ، وتهددت قبائل ، وتمجست قبائل ، وفي ذلك ما يؤكد على أن الجزيرة العربية وقعت تحت تأثير تياراب مختلفة من المذاهب والملل .

غير أننا نتساءل من جانب آخر : ما هو الدين الرسمي الذي تدين به القبائل العربية لكي نتبين منه خصائصه الثقافية ؟

لا شك أنه سؤال له وجهته المنطقية ، ودلالته العلمية ، ولاسيما أنه يبين عاطفة العربي الدينية ، ومنحاه الفكري . فما هو ذلك الدين الذي يدين به العربي ؟ إذا كان لا بد لنا من الإجابة على ذلك السؤال ، فيجدر بنا البحث عن المصادر الموثوق بها لتبين منها حقيقة الدين العربي ، فما هي تلك المصادر ؟ أولاً : لا يوجد بين أيدينا كتاب أوثق من القرآن الكريم في تاريخ الحياة العربية . ثانياً : السنة النبوية .

ثالثاً : التراث العربي من شعر وحكمة وأمثال وخطب .

رابعاً : ما عثر عليه أخيراً من النقوش .

تلك هي مصادر البحث التي يستطيع الباحث أن يعتمد عليها في تاريخه حين يريد تأريخ الحياة العربية الأولى .

وبالرجوع إلى تلك المصادر ، لاحظنا أنها تؤكد على أن الدين العربي السابق على الإسلام في الجزيرة العربية وأهمها مكة هو : « الوثنية الدينية » . أما كيف نشأت الوثنية الدينية ، وقد كان أصل التدين يرجع إلى نبي الله إسماعيل الذي أقام البيت مع أبيه إبراهيم ، وحوله

ظهرت الديانة السماوية وإليه ترد النزعة التوحيدية عند العربى .

فالوثنية الأولى على هذا الرأى كانت تحريفاً لدين إبراهيم وإسماعيل . يقول المؤرخون : إن تقادم العصر بين إسماعيل وبين أحفاد العرب أدى إلى تحريف فى عقائدهم الدينية ، فالمسألة فى نظرهم ، هى تقادم فى العهد فقط . هذا التقادم أدى إلى تحريف العقيدة الدينية من حيث إن البيت الحرام كان البيت المقدس فى نظر العربى ، فبه يتفاعل وهو يسعى إلى رزقه ، وعند سفره ، وفى حله وترحاله . وبتقادم العهد تأكدت لديه تلك النزعة العاطفية لذات البيت حتى أصبح لا يخرج إلى سفر إلا إذا طاف بالبيت ، وإذا ما عاد لا ينزل على قبيلته إلا إذا طاف بالبيت ، فأصبح البيت لديه فى حد ذاته هو العقيدة بعد ما كان أحد شعائرها الدينية ، وأصبح هو الدين فى ذاته ، وبعد ما كان بيت الله يتبتل إليه العبد ليتعبد فيه أصبح هو الله أو زلفى إليه .

ووفق عوامل التحريف تسربت الخرافة إلى العقيدة الدينية ، أو إلى عقيدة العربى الدينية . ووفق التخيل العربى خرقوا له من الإنس والجن شركاء من بنى البشر بناتاً لله .

وبناء على ذلك : أخذت نظرة التقديس إلى البيت تتسع ، رويداً رويداً ، حتى نشأت فكرة « الأحجار المقدسة »^(٥) المنحوتة من الكعبة نشأة محلية فكان العربى لا يرى بأساً من أن يأخذ معه فى سفره حجراً من الكعبة ، أو جزءاً منه ، أو أن يقيمه فى بيته مقام الكعبة .

وهكذا تطورت فكرة التقديس عند العرب وقد كانت فى الأصل التوجه بالعبادة إلى الكعبة ثم إلى حجر منحوت من الكعبة أو من حجرها ، لذلك كان العربى يرى ، أنه ليس بحاجة إلى تمثال يصنعه من الحجر ليعبده ، بل كان يكفيه أن يعبد الحجر على ما هو عليه من غير تمثيل يخلع عليه من الأشكال الفنية ما شاء له ، فالوثنية العربية ليست لها علاقة بالفن والنحت أو التصوير . معنى ذلك أن الوثنية العربية تترد فى نشأتها إلى البيئة المحلية وليست « افاد من الخارج ، وإنما هى ، وفق ما عرضناه عليكم ، نشأت نشأة محلية نتيجة تطور لفكرة « الأحجار المقدسة » المنتسبة إلى الكعبة . لذلك لا نجد لها مضموناً فكرياً ، ولا نجد وراءها فناً تعبيرياً ، وإنما هى وثنية جامدة جافة لا روح فيها ، ولا شئ سوى فكرة التقديس المرتبطة فى أساسها بالكعبة . التى دفعت بالعربى ليأخذ حجراً منها فى بيته يكون معه فى خروجه أو فى سفره وكثيراً ما يحتاج إليه فى غير ذلك فيجعل منه ثلاثة الأثافى .

ولكن هناك رواية تاريخية أخرى ترى أن الوثنية العربية وفدت من الشام إلى العرب . وفدت على يد « عمرو بن لُحَي » وذلك حين ذهب مسافراً إلى بلاد « البلقان » فى تجارة ووجد أهلها يعبدون أصناماً ، فتساءل عن سبب ذلك ؟ فقالوا له : بها يستطعمون وبها

يستشفون ، وبها تكون حياتهم ، فطلب منهم : أن يعطوه إلهاً من تلك الآلهة فأعطوه « هبل » فكان هذا هو التمثال الوحيد الذى له صورة فنية الأمر الذى جعل المؤرخون يؤكدون على أن الوثنية لها صلة وثيقة « بالوثنية الفنية » أو « الإغريقية » فإن « هبل » هو « بعل » وهو « أبولون » وإلى غير ذلك من المسميات الوثنية المشهورة عند الفينيقيين والإغريق .

فعلى هذه الرواية تكون الوثنية العربية ليست ديناً عربياً فى الأصل وإنما وفدت من الشام إلى أرض الجزيرة العربية على يد « عمرو بن لُحَي » وتلك قصة مشهورة فى كتب السيرة .

فنحن أمام روايتين كلتاهما تؤكد على أن ديانة العربى كانت الوثنية ، وتختلفان فى التفاصيل : تختلفان فى أصول نشأته هل نشأت من أحجار الكعبة ! أم أنها وفدت كما تذهب الرواية العربية من بلاد البلقان ؟ وعلى كل حال لا مانع من الأخذ بالروايتين معاً ففكرة « الأحجار المقدسة » المنتسبة إلى الكعبة من الممكن أن تكون أصلاً للوثنية خلسة وأن الوثنية العربية ، فى غالبيتها ، ليس عليها مسحة أجنبية ، وفى هذا ما يؤكد القول بالنشأة المحلية ، أما فكرة وفود الوثنية من الخارج إلى الجزيرة فإنه لا مانع لدينا من الأخذ بها ، مادام لها ما يؤكدتها من الشواهد التاريخية . وأياً ما كان الأمر ، فإن الوثنية العربية كانت نرى أن تقديس البيت هو الأصل ، فى شعائرها ، وعبادتها ، ونسكها ، وذلك قبل وفادة الأصنام من البلقان حتى ما قيل عن « هبل » أو « بعل » أو « الغرائيق » أو « أساف ونائلة » إلى غير ذلك من مسميات الأصنام التى قامت هنا وهناك ، إنها كانت جميعاً إما فى الكعبة ، أو حولها ، حتى بلغت الوثنية شأنها قبيل البعثة المحمدية وغدت الكعبة بين الأصنام جميعاً ، فتلك هى الحياة الدينية قبل البعثة المحمدية .

لذلك قلنا سابقاً : إن العربى لم يكن معزولاً عن المجتمعات الأخرى فقد كان فى معيشتة يحتاج إلى رحلات تجارية ، وكانت تلك الرحلات ، كما قلنا ، عاملاً من أهم العوامل فى اختلاطه بالشعوب الأخرى ، وتوسعنا فى نتائجها ، كذلك حين عرضنا الحياة الدينية فى الجزيرة العربية ، وجدناها مزيجاً مختلطاً من ملل ونحل : المجوسية ، واليهودية ، والنصرانية ، وغيرها الخ .

المرحلة الثانية : عصر النبوة :^(٦)

عرضنا فيما عرضنا ، ميل العربى إلى التوحيد ، حين اصطفى لغة قريش لغة رسمية ، فى معاملاته التجارية ، وفى كتابة المعلقات السبع ، وحين أصبح البيت الحرام مركز العرب الدينى . يحجون إليه . وإن بعدت بينهم وبينه الشقة ، فالبيت هو مركزهم جميعاً للعبادة ، وأن نزعة التشكك التى خالطت بعضهم فخرجوا من دين قومهم وأهدير دمهم ، كل ذلك يعطينا دلالة

على أن الفكر العربى قد أخذ ميله نحو التنبؤ بمرحلة جديدة ، إرهاباً تبشيراً بمقدم مرحلة جديدة « نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم » ودعوته إلى الإسلام ، وتحت لوائه نمت وترعرعت قوة التوحيد العربى حتى بلغت ذراها ، وأخذ الفكر العربى تحت لواء الإسلام يشق طريقه إلى التطور ، والازدهار ، وذلك بفضل عوامل متضافرة نجملها فيما يلى :

أولاً : « الوحي الإلهى » ونعنى به : كل ما نزل على الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو ثلاثة أقسام :

(١) القرآن وهو كلام الله لفظاً ومعنى .

(٢) السنة النبوية .

(٣) الأحاديث القدسية ، فالسنة النبوية تعتبر لائحة تفسيرية للقرآن الكريم وكذلك الأحاديث القدسية .

ثانياً : « رأى » ونعنى به : ما يعنيه حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - حين أرسل سفيره معاذاً ، فقال له : بم تقضى بين الناس ؟ قال : بكتاب الله ، قال له رسول الله : فإن لم تجد فى كتاب الله ، قال : أقضى بسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد فى سنة رسول الله ، قال : أقضى بينهم برأى ولا آلو : أى لا أقصر .

فهذا هو معنى رأى كما فسر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن للرأى سلطة تشريعية مطلقة فى حياة الرسول ، أو مستقلة عن القرآن والسنة ، سوى ما يجيزه الرسول . أما ما لم يوافق عليه فهو ليس برأى فالرسول صلى الله عليه وسلم كان هو السلطة التشريعية الوحيدة فى حياته ، فلا رأى يؤخذ به قبل أن يقره الرسول ، ولا اجتهاد يعمل به لا يتفق مع أصول الكتاب والسنة ، فالرسول صلى الله عليه وسلم هو السلطة التشريعية الوحيدة ، فإذا ما كان هناك رأى ، فهو صواب إن صوبه الرسول ، وهو خطأ إن خطأه الرسول صلى الله عليه وسلم . ونلاحظ أن عصر النبوة كان عصر تأسيس المصادر الجديدة وتصفية وإقرار لمصادر الفكر العربى الإسلامى ، ينسخ منه ما ينسخ ، ويصطفى منه ما يطفى ، وعلى المسلم أن يدين بذلك ، وكان عصر وحدة وتوحد فى الفكر واللغة ، وفى العبادة ، والقبلة ، والقيادة ، وفى النظرية السياسية ، وليس هناك خلف ، ولا اختلاف ، ولا صراع ، ولا تصارع ، إنما هى الوحدة المتجانسة فى رأى ، والسلوك ، والعقيدة ، فكان عصرًا مثاليًا بمعنى الكلمة .

كذلك كانت تلك المرحلة ؛ مرحلة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بمثابة مصفاة

للفكر العربى الوثنى وذلك إذا ما تصفحت القرآن الكريم وجدت فيه موقفين : الأول ، موقف نقد ومعارضة لعقائد العرب الوثنية ، حمل على الوثنية وأوثانها وقرابينها ، وبين بعمق وأصالة مدى امتهان العقل ، حين يدين بالوثنية ، كذلك بين علاقته بالأديان الأخرى سواء كانت سماوية أو وضعية أى من وضع البشر الخ . فلو كان القرآن من وحى محمد ، أو من وضع محمد ، أو أنه ألفه من بين تلك الأديان لعقد هدنة مع الوثنية دين العرب الرسمى ، لكن وقفه تلك تعنى أنه وحى إلهى ، وأنه ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾ .

الثانى : موقف تأسيس المرحلة الجديدة يطرح فيها القرآن ، وهو بصدد بيان علاقته بتلك الأديان ، مشكلاته على العقل الإنسانى التى منها :-

- * مشكلة الوجدانية .
- * مشكلة تنزيه الله .
- * مشكلة علاقة الإنسان بالرب .
- * علاقة الوحي بالإنسان .
- * الخلق والبعث .
- * الحرية والمصير .
- وغير ذلك من المشاكل التى أيقظت العقل .

وحين طرح القرآن تلك المشاكل على الإنسان ، أيقظ فيه العقل ، وذكره بأن أمامه طريقاً موصولاً بحركة نقدية واسعة ليعلم أن موقف القرآن من تلك الأديان السابقة عليه هو عين موقفه من تلك القضايا .

الصنف الثانى من الوحي : السنة النبوية فهى قول الرسول أو فعله أو تقريره .
والسنة من حيث وضعها التشريعى : هى التالية للقرآن الكريم ، وفق حديث معاذ ، السابق ، فى معنى قوله : فإن لم تجد فى كتاب الله قال : سأبحث فى سنة رسول الله .
الحديث رواية ودراية :^(٧)

الحديث هو الأقوال المروية عن محمد رسول الله من الأحكام والآراء والأخبار والآداب . وقد وصل الحديث إلينا بالرواية نقلاً عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونقله أصحابه عنه ثم أدوه إلى الجيل الذى خلفهم ، وأهل هذا الجيل أدوه إلى من تلاهم ، جيلاً بعد جيل ، حتى وصل إلى الذين دونوه . وللحديث سند يجب أن يكون جميع رجال السند أى جميع هؤلاء الرواة ، ثقات مشهوداً لهم بالإيمان والصدق والعلم والنزاهة .

على أن الاستيثاق ، في رواية الحديث بصحة الرواية وحدها ، لا يكفي . بل يجب أن يكون للمحدث ، أى للعالم الذى يحفظ الحديث ويحدث به الناس ، دراية أى علم بالأحاديث المروية عن رسول الله يتعلق بمعناها وألفاظها وبالأحوال التى قيلت فيها وبالغرض المقصود منها يوم قولها . وقد يكون الحديث صحيحاً ثابتاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه منسوخ ، أى أبطل العمل به فى أيام رسول الله نفسه . فعلى المحدث ، إذن ، أن يكون جامعاً بين صحة الرواية فى الحديث وبين سعة الدراية به وبالأحوال الملازمة له .

وعلاقة السنة بالقرآن الكريم : قد تكون علاقة تفسيرية لما أجمله القرآن ، وقد تكون تأكيدية له ، وقد تكون تأسيسية لأحكام لم ترد فيه ، كهيئة الصلاة ، حين قال : « صلوا كما رأيتموني أصلى » ومنها مواقيت الصلاة ، ولمركز السنة التشريعى عنى بها المسلمون ، فظهر فى سبيل توثيقها حركة علمية نشطة ، توخت المحافظة عليها ، فتخصص أناس فى علم روايتها ، وتخصص أناس كذلك فى حفظ درايتهما ، وتعاون تلك الجهود العلمية ، تكون علمياً له فوائده ، ومناهجه النقدية ، به يتميز الحديث الضعيف ، من الحديث الصحيح ، وبه كذلك عرفنا تاريخ « رواة الحديث » ، ودرجتهم من حيث التزكية الأخلاقية والعلمية أيضاً لأن سلامة الحديث تعنى الالتزام بتشريعه ، وعلى الأمة أن تعلم كيف تأخذ تشريعها ، من هنا عنى العلماء ، منذ عصر التابعين ، بالبحث فى فن الحديث دراية (أى متناً) ورواية (أى سنداً) أى اهتم العلماء بفرز تاريخ الرواة من حيث معاصرة الرواة بعضهم لبعض فإذا ظهر فى سلسلة الرواة راو لم يشهد له التاريخ بالمعاصرة للراوى الذى أخذ عنه كان فى هذا الحديث نظر من حيث السند التاريخى ، فهذا جانب من جوانب النقد فى منهج الرواية مثلاً . فإذا انتهوا من النظر فى السند اتجه علماء المتن إلى فرز الرواية ذاتها على كتاب الله وأحكامه والروايات الأخرى الصحيحة . فإذا لم تكن موافقة كذلك للقرآن الكريم ، أو للروايات المتعددة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تعتبر رواية موضوعة ، فأمامكم وصفان للحديث الواحد : فهو من حيث الرواة يبحث فى تزكية الراوى ودرجة فهمه ، أو عن معاصرته هل التقى بمن روى عنه حتى يتأتى له الحكم الصحيح على درجة السلسلة من حيث القوة ، أو الضعف ، أو الوضع ، ومن حيث كونها منقطعة ، أو موصولة ، كذلك من حيث المتن ذاته له تقويم ليوضع الحديث وفق درجته الحديثية من حيث الوضع أو الضعف الخ . هذه نماذج من المنهج النقدى الذى ألفه علماء التابعين واصطنعوه لأنفسهم ليتحققوا من القيمة العلمية لدرجة الحديث وكما رأينا أن هذا المنهج النقدى له جانبان .

١ - جانب يبحث فى الناحية التاريخية ، فى تاريخ الرواة أنفسهم ، من حيث معاصرة كل منهم للآخر ، ومن حيث إمكانية الاتصال فيما بينهم ، ومن حيث السن ومن حيث

السلوك ومن حيث وجودهم حتى لا تختلق شخصية تاريخية يدسونها في سلسلة الحديث لذلك ألفت كتب كثيرة عنيت بالبحث الدقيق في تاريخ رواية الحديث ومثل هذا العمل التاريخي يعتبر منهجاً علمياً أفاد التسلسل التاريخي لأعلام الرجال الذين حملوا مسئولية الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم وبات تاريخنا الفكري بفضل هذه الجهود واضحاً كل الوضوح فكان هناك طبقات الصحابة ، وطبقات التابعين ، وتحديد فيها من هو الصحابي ومن هو التابعي .

٢ - الجانب الثاني : جانب النقد العلمي لما عليه المتن ذاته ، فمثلاً إذا صحت سلسلة السند من حيث وجود أعيان الرواة وإمكانية تلاقحهم الخ . وما هم عليه من السلوك الفاضل وسلمت سلسلة السند من النقد ، يتجه صنف آخر من العلماء تخصصوا في دراسة النص المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدرسوه ويُقَلِّبوه على وجوهه حتى يتبين لهم الحق ؛ لأنه تشريع تسيّر عليه الأمة ، فكانوا تارة يعرضونه على القرآن ، وتارة يعرضونه على السنة النبوية الصحيحة ، وتارة يعرضونه على السلوك الفاضل الذي كان عليه مجتمع المدينة دار رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي المقررات البيعية التي رضى عنها رسول الله ، وكان من منهج الإمام البخاري وهو من هو أنه كان يتخذ سبيلاً آخر بجانب ما سبق وهو السبيل الروحي حيث كان يتوضأ ويقوم ويصلي ركعتين متوسلاً إلى الله سبحانه وتعالى أن يهديه سبل الرشاد في أمر ذلك الحديث قبل أن يدونه . وكان بعضهم يسافر بليلاً بعيداً يضرب بجملته أو بناقته أقناء الصحراء ليسأل عن صلاح حال راوٍ ورد اسمه في الرواية ، وكان حين يصل إلى بلد ذلك الراوي يجلس بعيداً عنه يسأل عنه فيشار إليه بأنه هو ذلك المبتول عنه ، فيجلس السائل بعيداً عنه ليدرس سلوكه ودرجة ورعه وتقواه أولاً ، فإن شاهد عليه سيما (الورع والتقوى) أقبل عليه وسأله عن الحديث وإن شاهد عليه غير ذلك رجع من غير أن يسأله مكتفياً بما رآه عليه من المخالفات للسلوك الإسلامي الفاضل ، وعن طريق تلك الدقة العلمية دونت علوم في « تاريخ الرجال » وكيفية تجريبهم وتعديلهم وظهر علم « الجرح والتعديل » أي شروط الراوي كيف يكون فاضلاً وغير فاضل ، حتى هؤلاء المجروحوون دونت في تاريخهم كتب كُتِبَ الضعفاء والمتروكين فالسنة النبوية ليست كما يقال عنها : إنها أكاذيب نحلها الرواة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما هي عمل ديني ، ابتكر العقل في سبيل توثيقها الكثير وصنع منها علوماً ، لها من قواعد المنهج العلمي ما لها ، يتميز بها الحديث الصحيح من الحديث الضعيف ، ودرجات كل منهما ، وأنشأت في سبيل ذلك علوم تشهد لقدرة العقل العربي على

الإبداع فأبدع علوماً في المنهج التاريخي ، وفي المنهج النقدي . كل ذلك لخدمة غاية دينية ، فالعربي أعمل عقله في كل ما ينفع الدين ليتحرى الدقة في دينه وسلوكه .

فكانت السنة وهي اتباع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، من غير ابتداع من أهم العوامل التي قادت العربي إلى حركة علمية نشطة حتى تكلف أن يتدع تلك العوامل العقلية ليحرر نصاً دينياً مهدت السبيل أمامه فيما بعد لقيام مدارس في التاريخ والنقد وعليها قامت فلسفة الرأي العقلي .

الرأى وتطوره :^(٨)

يتميز الرأى في الإسلام بما يتميز به الجو الإسلامى عن غيره من أجواء الحضارات الأخرى بثلاثة تميزات :

التمييز الأول :-

الوحي : والوحي هو أسمى مراتب المعرفة إذ هو توجيه الله المباشر للإنسان على لسان الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم فيه الصلاح في الحال «أى في الدنيا» وفي المآل «أى الآخرة» . ويتميز الوحي : بأن معارفه كلية يعمل فيها العقل بحثاً ليصل إلى مكنون الحكمة الإلهية التي تنفعه .

التمييز الثانى :-

السنة النبوية الشريفة : وهي بجانب أنها جزء من الوحي الإلهى إلا أنها تشتمل على السلوك الفاضل والممارسة العملية لرسول الله . وتعكس بحق كيف كان يطبق الوحي الإلهى إذ هي قول الرسول وفعله ، والفعل هو السلوك ، وتقريره ، والتقرير يعنى موافقات الرسول على بقايا الحكمة البشرية المتبقية من العرف الصالح في المجتمع ومشورة أولى الرأى فالسنة بذلك تكون لائحة تفسيرية من جانب ، وتكون تنفيذية من جانب آخر . وهي بهذه الصورة فيها الضمان للعقل والسلوك عن أن يضل في مجالات الميتافيزيقا .

التمييز الثالث :-

العقل : والعقل في الجو الإسلامى ، هو المرتبة الثالثة بعد الوحي ، وبعد سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والإسلام يحترم العقل حين قرر وظيفته ، « فلا دين لمن لا عقل له » ، معنى ذلك : أن التكليف بالشرائع منوط بالعقل ، ورغم أن العقل في المرتبة الثالثة في المجال الدينى ، فإن له دوره الفعال فيه . فلقد أنيطت به وظيفة الترابط بين الإنسان ، والوحي ، أما فيما عدا المجال الدينى فالعقل له سلطاته ورياداته . ونسوق نموذجاً على سبيل المثال : نبين به كيف يترابط العقل بالوحي .

إنه حين وافى الوحي الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء ونزل عليه جبريل فيه فقال له : اقرأ . فقال : ما أنا بقارىء ... الخ . وخرج الرسول يتصبب عرقاً ، مصفر اللون ، شاحب الوجه ، وحين استقبلته خديجة ، فزعت مما رآته عليه من علامات التغير ، وعلامات الاضطراب ، وأكد خلجات هواجسها قوله لها : دثرونى .. دثرونى . وبعد أن هدأ روعه مما كان عليه أقبلت عليه تسأله الخبر ، فروى لها قصة ما رآه في غار حراء ، وكان في هذا الوقت لا يعلم شيئاً عن اسم « جبريل » ، وإنما قال لها : لقد رأيت رجلاً نزل علقى في الغار يقول : لى اقرأ ... الخ . فأخذ عقل خديجة يتدخل لفهم أول حدث من السماء صادفه الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء

واقع الأمر يفترض أن خديجة كانت من الممكن أن تقع في حيرة - وقد وقعت فعلاً - غير أنها فكرت في الأمر ملياً ، وقد استرجعت تاريخ معرفتها إياه ثم قالت : (والله إنك لتصل الرحم ، وتعين على نوائب الدهر ، وتحمل الكُل ، وتساعد الضعيف ، فإن الله لا يخزيك أبداً ...) .

فهنا استعانت خديجة بالعقل في تفسير حدث وقع للرسول - صلى الله عليه وسلم - وكان دليلها إلى هذا التفسير منطقياً ، حيث استدلت من واقع تجربة معاشتها إياه وشواهد الحال على ما كان عليه الرسول من السمو الأخلاقي ، وهى التى قد عرفته ، منذ أن كان قيما على ركبها التجارى ، فاستدلت بذلك على نتيجة هى (أن الله لا يخزيه) فنقلته بوحى ثقافتها ومنطق عقلها إلى رؤيا مستقبلية جديدة مؤداها أن الله لا يخزيه وكانت له بشرى مؤذنة إياه ببداية مرحلة جديدة ، الله أعلم بها ثم أشارت عليه أن تذهب معه إلى ابن عمها وكان قد اطلع على الكتب المقدسة والفلسفات الإشرافية هو (ورقة بن نوفل) أحد الحنفاء ، الذين رحلوا من مكة إلى الشام للبحث عن الحقيقة بعد أن يمسوا من عبادة الوثنية ، فاستطاع في رحلته الشكية أن يطلع على المترجمات الفارسية ، واليونانية ، وبعض الكتب الدينية ، فهو من الذين تثقفوا بثقافات هلينستية ، ولا شك أن اختيار خديجة لهذا الرجل ، هو أحد الدلائل الثقافية التى تميزت بها « خديجة » فلم تذهب به إلى شاعر ، ولم تذهب به إلى عراف ، ولم تدع عليه بالجنون ، وكان كل ذلك بإمكانها ، إنما ساقها إلى الطريق الصحيح منحها العقل الذى تميزت به منذ أن كانت السيدة الأولى ذات التجارة الواسعة فساقها مواصفاتها العقلية إلى اختيار ذلك الرجل المثقف .

والنتيجة ، أنها أول من تنبأت بنبوته وذلك عن طريق المكتسبات العقلية ، وحين التقى الرسول بورقة قالت له : (اسمع من ابن أخيك) فحكى له الرسول ما رأى ، فقال له ورقة من خلال ثقافته الواسعة : إن هذه شواهد النبوة وما رأيته إنما هو الناموس الذى نزل على

عيسى أو موسى على إحدى الروايات وَلَقَدْ عَشَتْ (أى ورقة) لَأَنْصُرَنَّكَ نصراً مؤزراً (والنتيجة النهائية أصبح ورقة هو المبشر الثانى حين قال له : والله إنك لنبى هذه الأمة) وذلك من خلال مكتسباته الثقافية .

فمنذ أن نزل الوحي على النبى صلى الله عليه وسلم والعقل يؤازره ولاسيما فى أهم مراحلہ الأولى .

ولا نستفيض كثيراً فى ذكر النماذج التى تشهد على قيمة العقل فى التفكير الإسلامى . من هنا كان العقل فى الإسلام يتميز بخصائص :-

إنه عقل علمى ، لا يعبأ إلا بالتفسيرات العلمية ، دون الاتجاهات الأسطورية ، وذلك نراه حين توفى إبراهيم ابن الرسول صلى الله عليه وسلم وصادف موته كسوف الشمس قالت الصحابة : «انكسفت الشمس لموت إبراهيم» أى أن العقل مازال متأثراً بالأسطورة .

هنا التفت الرسول صلى الله عليه وسلم وقال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الرحمن يخضعان لناموس واحد ولا ينكسفان ولا ينخسفان لموت أحد أو لحياته . ويعنى هذا الحديث أن على العقل أن يفهم الظواهر أو الأشياء بمنطقها العقلى ولا يتكلف لها التفسيرات غير العلمية .

لذلك كان رأى فى الإسلام أحد مصادر التشريع لأنه تميز كما قلت سابقاً بأصول ثلاثة :-

(١) القرآن .

(٢) السنة .

(٣) العقل .

فهو رأى بعيد عن الهوى والضلال لما يتميز به من تلك الأصول .

ولقد عود الرسول الصحابة أن يشيروا عليه بالرأى فى حربه ، وفى سلمه ، فهذا سلمان الفارسى أشار على الرسول بحفر الخندق ، فأخذ برأيه وأمر بحفر الخندق . وصحابى آخر أشار - بعد أن تساءل فى موقعة بدر - : أهذا منزل أنزلك الله أم هو الرأى والحرب والخديعة ، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : إنما هو الرأى والحرب والخديعة - فأشار عليه الصحابى بمكان آخر مناسب للحرب فأخذ الرسول برأيه .. الخ . نماذج كثيرة كانت فى حياة الرسول فكانت منه تعويداً للصحابة حتى يعملوا العقل فى الرأى وفى فهم الكتاب والسنة .

النموذج الثانى :-

أنه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يظهر الرأى فى صورة واحدة فى اختيار

خليفة للمسلمين فلم يكن في الكتاب أو السنة ما يعين على تعيين الخليفة وفق نص ديني، فلما لم تكن الخلافة مما يحسمها النص الإلهي وقعت تحت مشكلة الاختيار، كشأن أى عمل بشرى بحت، وكانت تلك أول تجربة تواجه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان عليهم أن يتحملوا مسئوليتها كاملة، وكان من الضروري أن يقع قلق وخلاف والرسول صلى الله عليه وسلم كان مسجى في بيته.

أولاً: اجتمع^(٩) الأنصار في سقيفة بنى ساعدة ليختاروا أميراً من بينهم خليفة وقبل أن يقع أمرهم على «سعد بن عباد» وما أن ترامى إلى عمر أمر ذلك الاجتماع حتى أخبر به أبا بكر ثم أجمعاً أمرهما على التوجه إلى تلك السقيفة لتوحيد رأى المسلمين عامة قبل أن ينفرد الأنصار برأيهم وحتى لا يرجع الأمر إلى القبلية العربية المقيمة وكانت وجهة نظر الأنصار كما يبدو أنهم يريدونها قبلية فقالوا: «منا أمير ومنكم أمير» هذا جانب ومن جانب آخر أنهم اجتمعوا على مظهر قبل في سقيفة تنتمى إلى بنى ساعدة وذلك كان رأى الأنصار.

وظهر في الجانب الآخر رأى يرى: أن الاجتماع في المسجد، وهو بيت شورى المسلمين جميعاً، والمسجد أولى فهو بيت الله لا ينتسب لقبلية ولا لشيء من العصبية الجاهلية.. ثانياً: وبما رفضوا الاجتماع في سقيفة بنى ساعدة، رفضوا أيضاً دعوى: «منا أمير ومنكم أمير».

ثالثاً: أن يكون الاجتماع اجتماعاً للمسلمين، من غير عصبية للمهاجرين أو عصبية للأنصار، إنما هي الرابطة الإسلامية.

رابعاً: أن تكون المبايعة حقاً مشروعاً بين المسلمين جميعاً. هنا نهض عمر بن الخطاب مباعاً أبا بكر في المسجد ونعمت المبايعة فإنه الصديق وأول من آمن من الرجل وهو الرفيق في الغار. فهذه مشكلة واجهت المسلمين وهي مشكلة سياسية دينية.

وظل رأى الإسلامى متوحداً داخل الجماعة الإسلامية في صورته العامة، وإن كان هذا لم يكن يعنى أن باطن المجتمع كان معافى تماماً، إنما كانت الأحشاء متخمة بآراء ينازع بعضها بعضاً بجانب رأى العام الإسلامى، غير أنها لم تبلغ مبلغها من القوة التى يمكن أن تؤثر على وحدة رأى العام، وذلك مثل جماعة مدعى النبوة («سجاح» «ومسيلمة») التى حاولت أن تجمع حولها أتباعاً من الأعراب، غير أنها لم تفلح، وجماعة المرتدين، مانعى الزكاة أرادوها قبلية بعد الرسول. مثل هذه الفتن، قد أخذ أوارها قبل أن تعوق مسيرة رأى الإسلامى المتوحد، إلى أن ظهرت مشاكل التحكيم، وذلك بعد اغتيال الخليفة الثالث

عثمان بن عفان وبعد أن تم اختيار الخليفة الرابع على بن أبى طالب ، ففجر معاوية بن أبى سفيان والى دمشق ، مشكلة قتلة عثمان ، وذلك بعد عزله من ولايته ، وذلك حين استقر الرأى بالخلافة لعلى بن أبى طالب وتسلم مقاليد الخلافة وباشر سلطاته فرأى أن عليه أن يحمى تلك الفتن التى أشعلها بعض خصومه من السياسيين للتشويش عليه ، وعلى خلافته ، فقام بعزل بعضهم ، وذلك حسب وجهة نظره السياسية ، ليأمن شر الفتنة قبل أن تنشب أظفارها فى جسد المجتمع الإسلامى فيتمزق فعزل معاوية وأرجأ النظر فى أمر قتلة عثمان حتى يتبأ له الجواب المناسب وكانت قد قامت عليه عائشة فى « موقعة الجمل » فكان من الصعب عليه أن يترك فتنة الجمل ويجلس لتصفية قتلة عثمان : الأهم مقدم على المهم ،

فكان الأهم ، من وجهة نظر الإمام على ، هو المحافظة على وحدة الأمة ثم الأخذ بالقصاص وهو ليس مشكلة ، وإنما المشكلة أن يستتب الأمن والنظام لصالح الأمة ، وما كاد الإمام على يخلع معاوية ، حتى اندلعت نار الفتنة بين جماعة يطلبون منه أن يسلم قتلة عثمان ، وحاول ، فى غير جدوى ، أن يهدىء من شأن ترمد هؤلاء ريثما يخلص من مسئولياته الحربية ، غير أن معاوية ألّب عليه شأن قومه ، فما كان منه إلا أن خضع لرأى القائلين بالتحكيم ، أى جلسة هادئة لتصفية أمور الخلاف والخلافة . اتفقت جماعته على أن ترشح سفيراً منها هو الصحابى الجليل (أبو موسى الأشعرى) وجماعة معاوية رشحت سفيراً منها هو الصحابى

الجليل (عمرو بن العاص) وبعد مداورات دامت قرابة ستة أشهر ، كما يذكر الطبرى وفى رواية أخرى قرابة سنة اتفقا على أن يخلع كل منهما صاحبه وحين جاء الموعد المضروب بينهما صعد أبو موسى الأشعرى من غير استفاضة فى الشرح على المنبر خلع « على بن أبى طالب » ، ثم صعد عمرو بن العاص وثبت معاوية : فارتبك الرأى العام الإسلامى فى فهم هذين الموقفين ، وفى أمر هذين الرجلين ، رجل يخلع خليفة شرعياً بايعته الأمة الإسلامية ، ورجل يثبت والياً معزولاً عن ولايته ويجعله خليفة شرعياً ، إنها لإحدى الكبر .

هنا يتساءل الفكر ، كيف ينصب وال معزول خليفة شرعياً ؟ وكيف يعزل الخليفة الشرعى ليكون معزولاً ؟ قضية التحكيم ليست خلافاً حول قضية الخلافة ، إنما القضية التى قام عليها أمر التحكيم ، هى تصفية أمور خلافية أو كما يقال بالأسلوب المعاصر : حول إجراءات شكلية تصادف رجل السياسة : وهى تسليم قتلة عثمان ، وهذا شئ يخص الخليفة وحده ولكنها الفتنة قاتلها الله أربكت رأى الأمة الإسلامية فى أمر قد مضى عليه إجماع الأمة حين بايعت عليها بالخلافة قبلاً .

تمخض ارتباك الرأى العام للجماعة الإسلامية عن عدة نتائج :-

النتيجة الأولى :

كثرة الاغتيالات السياسية لكبار الصحابة وكل من يريد أن يعبر عن رأيه في أمر تلك الفتنة . أدت تلك الحرية السياسية إلى ظهور مشكلة فكرية ، وهى حكم مرتكب الكبيرة ، ولا شك أن القتل من أكبر الكبائر . وكما عمرت الساحة السياسية بالشقاكات الخلافية عمرت أيضاً ، الساحة الفكرية بالخلافات حول تلك القضية ، وراجت القضية فكرياً ، وراج الخلاف حولها بمذاهبه .

النتيجة الثانية :

الشقاق فى رأى حول قضية حرية الإرادة فى الإسلام وهى كما عبر عنها القدماء (أفعال العباد) وقد دار حولها جدل كثير . فإن المناقشات بدأت تتركز حول مسألة العدالة الإلهية والمسئولية الإنسانية أى علاقة الحرية الإنسانية بقضية القضاء والقدر التى انقسم حولها أهل السنة فى المسجد الجامع فى البصرة إلى أهل سنة ومعتزلة ولاسيما بعد الحوار الذى جرى بين واصل بن عطاء والحسن البصرى . ملخص اتجاهات الجدل سؤال فلسفى فكرى يقول هل الإنسان مسير أم مخير ؟ وهو سؤال فلسفى ميتافيزيقى أوقع الفرق الإسلامية فى حرج بين الانشغال بالإجابة عليه والسكوت عنها .

النتيجة الثالثة :

التحزب والتفرق حول أى مشكلة تظهر فى الساحة الفكرية الإسلامية فيما بعد . تلك تمهيدات عامة عن أهم خصائص الفكر الإسلامى وفلسفه ، والرأى الإسلامى وتطوره . وبناء على ذلك أخذ الرأى يصطبغ بصيغتين :

الصيغة الأولى : الجانب العقدى فى الإسلام وما فيه من قضايا عرفت فيما بعد بعلم « أصول الدين » وهو علم التوحيد أو « علم الكلام » أو « علم العقائد » ويتناول ثلاثة جوانب :
(١) مشكلة الإلهيات .
(٢) مشكلة النبوات .
(٣) مشكلة البعث .

الصيغة الثانية : الرأى التشريعى وتكفل به علم أصول الفقه أو علم التشريع أو علم الحياة العملية وسلوك المسلم ويتناول ثلاثة جوانب هى :
(١) العبادات . (٢) المعاملات . (٣) الجنائيات .

وتلك هى دائرة الفكر الإسلامى إلى أن ترجمت الفلسفة وظهرت معها مجالات أخرى .

التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة (١٠)

أما عن التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة ، فإننا نود أن نشير بادية ذى بدء - إلى أن المنظومة الإسلامية تشتمل على مستويات ثلاثة للفكر يحدد المستوى الأعلى فيها نوع المعرفة .

فهناك : دين إسلامى .

فكر إسلامى .

فلسفة الإسلاميين .

هذا التصنيف أساسى - فى نظرنا - لتحديد فلسفة الإسلاميين ، من الدين الإلهى وفكره ؛ فالدين الإلهى : هو ما أوحى به الله إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولما كان الدين الإسلامى وحياً إلهياً ، لا تغيير فيه ، ولا تبديل - : كان أعلى مستويات الفكر الإنسانى ، والمعيّار الأساسى لتحديد مسار الفكر الإسلامى وفلسفته . واضح تماماً أن الدين الإسلامى ليس من قبيل الفكر العقلى ، أو نتيجة جهد عقلى قام به إنسان مفكر ، إنما يعتمد فى مصدره على الوحي الإلهى ، وهو غير العقل ، وهذا أهم ما يميز الدين الإسلامى عن الفكر الإنسانى وفلسفته .

أما الفكر الإسلامى فإنه نشأ نشأة طبيعية منذ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ونزول الوحي عليه ، فنراه يوصى سفراءه بالرأى فيما دون كتاب الله وسنة رسوله ، فضلاً عن دعوة القرآن ذاته للمسلمين إلى تدبره قال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (١١) ثم هناك ضرورات أخرى ساهمت فى تنمية الفكر الإسلامى وانقسامه إلى مدارس فى السياسة والفكر كما قدمنا .

فمجال السياسة برز فيه سؤال وَجْه الفكر السياسى فى الإسلام وكان السؤال : من هو الخليفة ؟ ومجال الفكر الإسلامى برز فيه سؤال آخر هو : كيف أفهم مراد الله ؟ وهل لكى أفهم مراد الله لا بد من العقل أو من إمام معصوم ؟ على حال وجدنا - والواقع يؤيدنا - من أخذ بوجهة النظر التى تحترم العقل فى سبيل فهم النص المقدس أى أن العقل لا بد منه لفهم الوحي الإلهى كالمعتزلة وأهل السنة والفقهاء وذلك على خلاف بينهم فى تقدير قيمة سلطة العقل هذا الاتجاه يسمى : (العقل النقلى) .

وهناك من ألغى العقل وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وهذا الاتجاه يسمى « اللاعقل »

كالشيعة والصوفية .

فالتيار الذى أخذ بالعقل لفهم المعنى الحقيقى للقرآن حاول أن يقدم وسائل منهجية يستعين بها العقل على فهم النص الإلهى ويحكم بها علاقته بالقرآن .

* فظهر علم أصول الدين ليحدد علاقة العقل بالعقيدة .

* وعلم أصول الفقه ليحدد علاقة العقل بالشرعية .

فاستطاع هذا الاتجاه أن يأخذ بالعقل ويرد له اعتباره ويحدد بهذه العلوم نطاقه وهذا ما عرف فى الفكر الإسلامى بقضية « العقل والنقل » أو قضية الرأى فى الإسلام .

أما التيار اللاعقلى ، الذى أخذ بفكرة الإمام المعصوم ، فقد انقسم إلى تيارات . من هنا بدأ الصراع حول فهم الحقيقة الدينية :

— حقيقة دينية كما تُرى فى مراد الله وكما عاشها رسول الله صلى الله عليه وسلم .

— وحقيقة دينية كما تُرى فى مراد البشر وعاشتها الفرق الإسلامية .

ومن الصراع الدائر بينهما : تميز الفكر الإسلامى بالحركة الفعالة الإيجابية ، كذلك تميز بعدم خروجه عن دائرة الدين الإسلامى ، وجهة ، وغاية ، وموضوعاً ، ومنهجاً ، فهو ملتزم به عقيدة وتشريعاً ، وأخلاقاً ، وظل الفكر الإسلامى يرمى هذه المقررات ويلتزم بها .

كذلك من السمات العامة للفكر الإسلامى : أنه محدد القضايا من حيث الجدل الإنسانى ، أى ليست قضاياها كلها قابلة للجدل العقلى - وإن وجد من المسلمين من تعدى هذه القضايا وخاض فيها - وأغلب هذه القضايا يدخل فيما تطلق عليه الفلسفة : « مشكلات ما بعد الطبيعة » على أساس أن الوحي الإلهى تكفل بشرحها وبيانها وكان هذا الموضوع طبيعياً لولا تشبث بعض المتفلسفة الإسلاميين بتقليد فلاسفة اليونان .

فالفكر الإسلامى فكر موجه لذلك تحددت علاقته بقضايا الجدل .

ولقد أبرز القرآن خطوطاً عامة لمجالات الجدل توجيهاً منه للعقل حتى يتفرغ للجدل المفيد ، والمجالات هى :

(١) الوحي : ما بعد الطبيعة :

مجال أبيض فيه السؤال ، ورفض الجدل حوله ، وهو ما يعرف فى عرف الفلسفة بمشكلات ما بعد الطبيعة تكفل القرآن بشرح وتوضيح هذه المشكلات لأنها فوق النطاق العقلى . فقد روى ابن حجر عن أبى المظفر أنه قال فى القضاء والقدر :

« سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة ، دون محض القياس ، والعقل ، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في مجال الحيرة ، ولم يبلغ شفاء العى ، ولا ما يطمئن به القلب ؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى ، اختص به العليم الحكيم الخبير ، وضرب دونه الأستار ، وحجبه عن عيون الخلق ، ومعارفهم مما علمه من الحكمة فلم يعلمه نبي مرسل ، ولا ملك مقرب . »

نهى الرسول عن التنازع في القدر ، حينما خرج على أصحابه وهم يتنازعون فيه . فقال أبهذا أمرتم ؟ أبهذا أرسلت إليكم ؟ عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه . قال ابن حجر : يؤخذ من هذا الحديث التوقف عن الخوض في المشكلات . فأبيح السؤال عن الله ، ونهى عن الكيف .

فالجانب العقائدى في الإسلام هو ما ورد فيه قول عمر : اتقوا الرأى في دينكم ، وإياكم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، فالرأى في الحياة الاعتقادية له آثاره السيئة لأن قوة العقيدة تعتمد على اليقين المطمئن والتسليم المؤمن .

(٢) العقل : العالم الطبيعي والاجتماع الإنسانى :

مجال أبيض فيه البحث والجدل معاً ، وهو ما يخص الأمور الطبيعية ، والاجتماع الإنسانى ، والأمور الخاصة بالتشريع ، وهى أمور تدخل في نطاق العقل ، والقياس ، والتجربة ، يقول ابن عبد ربه : لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة وهم أهل الفقه والحديث : في نفى القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام إلا « داود بن علي » .

ويقول عمر لشریح حين بعثه على قضاء الكوفة : وما يتبين لك من السنة فاجتهد فيه رأيك . وقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - في حديث تأييد النخل : أنتم أعلم بشئون دنياكم .

(٣) مشاكل خاصة حصرها القرآن :

وهى مجال لا يفيد السؤال ولا يجدى حوله الجدل وهى قضايا حصرها القرآن حول : (أ) قضية الروح قال الله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ .

(ب) قضايا خمس حصرها القرآن بقوله تعالى :

﴿ إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير ﴾

[سورة لقمان : آية ٣٤]

(ج) التشابه من القرآن مثل فواتح بعض السور :
آلم - كهيعص - يس - ن - ق - ص الخ .
مثل هذه الآيات ، وهى من المتفق على أنها من التشابه ، والتشابه : « لا يعلم تأويله إلا الله » .

ومادام هناك أشياء لا يمكن العقل أن يصل إليها فإننا نشدد على أهمية الوحي ، وبهذا تحل مشكلة الخيار : بين إهمال الدين ، أو إهمال العقل .

هناك من الباحثين المشهود لهم مثل الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه :
« القرآن والفلسفة » يجعل القرآن من أهم عوامل التفلسف فيقول :-
« فإنه بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التى دفعت المسلمين إلى التفلسف » .

لكن ما معنى التفلسف الذى يقصده الدكتور محمد يوسف موسى ؟
إذا كان التفلسف هو إثارة الأسئلة وتوجيهها - أى أسئلة كانت - فالقرآن من عوامل التفلسف أما إذا كان معنى التفلسف هو البحث عن الغموض الميتافيزيقى حول مصدر وجود الإنسان أو الوجود . فالقرآن على هذا المعنى ليس مصدراً للتفلسف .

أما إذا كان معنى التفلسف هو تحصيل المعرفة الحقة لله ، والتدبر فى الكون الطبيعى ، أى عالم الشهادة ، والتسليم بعالم الغيب ، فيكون فى القرآن إجابات حاسمة للإثارة النفسية والعقلية . حقيقة أن القرآن الكريم لم يحتو على أصول الفلسفة بمعناها الاصطلاحى لكنه أجاب على أصول الفلسفة ولاسيما الجانب الميتافيزيقى منها ، لأن القرآن بين الحق فى قضية الألوهية ، وما يتبعها من مغيبات إلى التدبر فى مجالات الطبيعة ، والبحث ، والنظر فى ملكوت النفس ، وعظمة الطبيعة ، بذلك يكون القرآن سبباً من أسباب النظر العلمى وهو مجال آخر غير المجال الميتافيزيقى .

والقرآن قد حدد موقفه من مشكلات عالم ما بعد الطبيعة ، بواسطة الوحي الإلهى ، وليس على المسلم إلا اعتناقها ، ثم يتفرغ لكل ما يجرى فيه البحث ، والنظر ، وتصلح له المناهج العلمية وإن عدم توضيح القرآن لكل ما فى الوجود فيه تقدير لجانب العقل الإنسانى ، وتأكيده جديد من الوحي للعقل لأن يباشر عبادة التدبر ، والبحث فى مجالات التجربة

الإنسانية وما يقع فى إطار تاريخها ، وتصبح مجالات الجدل المحددة فى المنهج القرآنى ذات قيمة عقائدية ، واجتماعية ، فقيمتها الاجتماعية أنها تدعو الناس إلى الاهتمام بما يقع فى دائرة

النشاط الإنساني. وألا يتخذوا من عدم فهم آيات القرآن ذريعة إلى عدم الإيمان ، فالربط بين عدم الفهم والإنكار دحضه القرآن نفسه عندما أشار إلى بعض آيات كونية غير مفهومة ، ومع ذلك لا يقوى الإنسان على إنكارها كقوله تعالى كما قلنا : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ [سورة الاسراء : الآية ٨٥] ، فإن عدم فهم الروح ليس مسوغاً لرفضها ، كذلك تضييف تحديدات مجالات الجدل ، قيمة عقيدية تظهر في الإيماء الإعجازي للقرآن على أساس أن هذه المجالات بلغت مع التاريخ حقيقة غير منقوضة حتى في الحقائق العلمية وفي هذا ما يعطى مزيداً من الإيمان بأنه وحى منزل .

وتصبح الوظيفة الاجتماعية النهائية لمجالات الجدل تعنى : أن الالتزام بها يقلل كثيراً ويضيق مجالات الخلاف بين الجماعة ، وتعطى طابعاً فكرياً له حده الأدنى المقرر الذى تشترك فيه الجماعة على اختلاف حظها من العقل ، والقدرة على التفكير .

وفي أواخر القرن الثانى الهجرى ، وأوائل الثالث الهجرى ، بدأت حركة الترجمة في المحيط الإسلامى ، وعربت علوم كثيرة ، منها الفلسفة . ومن يوم أن عربت ظلت تطلق على جانب محدد ، وعلى جماعة محددة ، وعلاقتها بالفكر الإسلامى ظلت علاقة مشوبة بحذر ، بمعنى أن الفكر الإسلامى - الذى ظل متحفظاً بدائره - لم يتخذ الفلسفة لقباً عليه ، أو صفة له ، وغدا الفكر الفلسفى الإسلامى يطلق منذ القرن الثالث الهجرى ، على الدين كانوا يدرسون النص الإغريقى مباشرة أو معرباً وظل هذا اللون الفكرى - الذى يمثل تيار الثقافة الهلينية . الوافد على المحيط الإسلامى - دلالة على رحابة صدر الإسلام نحو هذا اللون الفكرى .

غير أن دواعى الحذر كانت لا تمنع دراستها ، ولما كانت الفلسفة تتميز بطابع التمرد العقلى ، فهى دائماً تتمرد على مبدأ الالتزام ، تتمرد على القواعد المقررة . من هنا كان العقل الموجه بالدين لا يأنس إليها لأنها تكثر مجادله وتثير عليه القلق من كل جانب ، وأقل ما تثيره عليه هو سؤالها له لماذا يقبل التوجيه من الدين ؟

وسؤال الفلسفة لنفسها لماذا ألتمز بقضايا الفكر الدينى ؟

وقد أحدث تمرداها في الثقافة الإسلامية حركة عقلية ناهضة ومنظمة درأت بها عنف الوافد فتوافقت حركة الترجمة والتعريب مع حركة الكتاب الإسلامى وتأليفه ، واستطاع العقل الإسلامى أن يثبت ذاته ، ويثبت أصالته أمام ما وفد عليه من تراث اليونان ، دون أن ينساب في روافد الفلسفة وحركة ترجمتها .

فالفلسفة الإسلامية تميزت عن الفكر الإسلامى بما أحدثته من قضايا جديدة ، وإن كانت

ليست بذى بال مثل قضية « التوفيق بين الدين والفلسفة » . « والله والعالم » ونظرية « العقول العشرة » والنظريات الاجتماعية في المدن الفاضلة » وكانت تسير بانقباض تام بجانب الفكر الإسلامى الفسيح لأنها انعزلت داخل قضايا محددة ، وظلت تعالجها من مبدأ التسليم بمقرراتها التقليدية ، على أى حال نجحت الفلسفة من حيث منهجها في المحيط الإسلامى ، وأخفقت من حيث موضوعها . فنلاحظ أن المنطق الصورى يدعى - في المدرسة الإسلامية - عصمة الدهن عن الخطأ في الفكر ، وإن وجد من الإسلاميين ، من عارضه مثل : ابن تيمية وابن الصلاح والنووى غير أن نقده للمنطق كان بأسلوب للمنطق ذاته أى جادل مبدأ ذهنياً بمبدأ ذهنى .

هذا ما اشتملت عليه المنظومة الإسلامية من دوائرها الثقافية والفكرية وبالرغم من أن الفلسفة انتسبت إلى الإسلام فإنها ظلت مصطلحاً يعبر به عن الفكر الوافد .

ومهما ادعى الفكر الإسلامى الالتزام والحليظة فإن شيوع الفلسفة ، والتفكير فيها قد جره إلى دراسة مسائل تتنافى مع التزامه « كمسألة إثبات صفات الله أو نفيها » وهل هى زائدة على الذات أو هى عينها ومدى قدرة العبد وعلاقتها بقدرة الرب ؟

والنتيجة النهائية التى نريد أن نصل إليها من التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين هى : عدم الخلط بين ما هو من صميم الفكر الإسلامى . وبين ما هو من صميم فلسفة الإسلاميين . أما دعوة الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق التى دعا إليها فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة » تحت عنوان :

« رأى فيما تشمله الفلسفة الإسلامية » بقوله : وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما تسوغ جعل اللفظ شاملاً لها فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى تتناولها أصول العقائد التى هى علم الكلام بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها مبادئ « كلامية » هى من مباحث علم الكلام وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضمها .

فهذه الدعوة تحتاج إلى نظر ، فالأوفق - عندى - أن يظل علم أصول الفقه داخل إطاره فى الفكر الإسلامى لأنه قواعد عقلية وضعت لغايات دينية ، كذلك علم الكلام الإسلامى هو فكر إسلامى ، وليس فلسفة ، لأنه من جانب موجه توجيهاً دينياً ، غاية وموضوعاً ، ومن جانب آخر : أنه لم يطلق عليه أصحابه فلسفة . ولا يستفاد من رأينا فى تقرير التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين - : عدم تأثرهما ببعض ، فينبغى ألا يستفاد ذلك

من رأينا لأن رحلة التفاعل بينهما ساعدت كلاً منهما على إبراز خصائصه ، وحقائقه ، وحقيقة الرأي أن علم أصول الفقه ، وعلم أصول الدين ، يعتبران - في نظرنا - تطوراً طبيعياً للرأي في الإسلام ، وعلى سنة التفاعل الثقافي فقد استفادت العقلية الإسلامية من العقلية الوافدة ، تطوير قواعد هذه العلوم مع الاحتفاظ بصفة التمايز بين ما هو من صميم التفلسف ، وبين ما هو من صميم الدين وفكره .

يفيدنا التمايز بين الفكر الإسلامي وفلسفة الإسلاميين من جانبين : جانب يؤكد على عنصر الأصالة في العقلية الإسلامية ، وأن الإسلام في حد ذاته دفع العقل إلى نشاطه الفكري ، وجانب يدفع ما يتوهمه بعض الناس من أن الإسلام دين جامد متزمت ، لا يحب العقل كثيراً ولا تراثه ، حتى إن بعض المستشرقين ، من الرعيل الأول ، ادعى أن تأخر المسلمين يرجع إلى جمود أهل السنة ، وبعدهم عن العقل والتراث الفلسفي .

لا شك أن هذه دعوى مفتراة على الإسلام لأن الإسلام يرمى العقل ويحتفل به حينما جعل التكليف منوطاً به أي لا مجنون مكلف ، ولا صبي مكلف ، ولا حيوان مكلف ، فالإسلام يرمى العقل ولا سيما عندما حرم كل ما يسيء إلى العقل من المسكرات ؛ فشرعية التكليف الإسلامي منوطة بالعقل ولا تكليف لغير العقل . كذلك إذا نظرنا إلى وسائل الاجتهاد في الإسلام أيضاً كالمصالح المرسلة والاستحسان الخ وهذه كلها صيغ عقلية مستنبطة من النص الإلهي ، فمن مصادر التشريع الاجتهاد وهو عمل عقلي للإنسان المسلم . أما من ناحية موقف الإسلام من التراث العقلي ، فمن حيث المبدأ نلاحظ : أن الفلسفة ، والتراث الشرقي ، دخلت معاً ديار الإسلام ، في عنفوان شباب الدولة الإسلامية ، وبذلت الدولة في سبيل ترجمتها ونقلها الوفير من المال ، وكان من الدين قاموا بعبء الترجمة فلاسفة مسلمون يقيمون في ظل دولة إسلامية ، فلو كان الإسلام لا يرمى العقل ، ولا يحترم الثقافة العقلية ما حرص الخلفاء على إنشاء قلم الترجمة لينتقل التراث اليوناني والسرياني إلى اللسان العربي .

ولا غرو فإن أول فيلسوف في الإسلام كان على صلة قوية باللسان الإغريقي ، كما تذكر الروايات التاريخية كان من حيث النسب عربياً ، ومن حيث الدين فهو مسلم ، ومن أوائل من نشط إلى ترجمة الفلسفة إلى اللسان العربي ، ويعرف في الدوائر الفلسفية بـ (فيلسوف العرب) هو : الكندي ، وإلى أن مات هذا الفيلسوف وهو على صلة قوية بعلماء عصره وبدينه ولم ترفق من معاصريه تصمه بالضلال أو بالكفر أو الخروج على الدين الإسلامي . ثم لما ترجمت الفلسفة لم يُعرض عنها العقل الإسلامي بل أقبل عليها بالتأليف والترجمة

والشرح من غير أن يضحى بدينه في سبيلها . والفلسفة وهى إحدى لغات العقل دخلت ديار المسلمين من الباب الرسمى يوم أن كان الإسلام دولة قوية ، ولم تتصور عليه محرابه عليها وإنما دخلت باختيار دولة الإسلام وبمشيئة خليفة المسلمين .

من هنا يتبين لنا : أن الإسلام رحب بالعقل لذات العقل ، وبالعقل الوافد وبترائه ، فالإسلام يرى العقل من حيث هو عقل وذلك حينما ناط التكليف به وفتح له باب الاجتهاد .

بل إن القرآن نفسه دعا العقل ليتدبره وفق قوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء : الآية ٨٢] . ففتح المسلمون عقولهم على التراث الإغريقى والشرقى .

فالإسلام من حيث هو دين أعطى للعقل قدره حينما أعانه على وظيفته الفكرية ، والإسلام عندما دعا الإنسان حرك فيه عقله وألقى عليه فكره عندما أعانه على أن يفكر .

ولقد مرت الفلسفة عندما دخلت ديار الإسلام بثلاث مراحل :

- مرحلة الترجمة .
- مرحلة الدراسة .
- مرحلة التفاعل أو المكافحة بينها وبين الفكر الإسلامى .

وتقسيمها إلى مراحل لا يعنى استقلال كل مرحلة عن الأخرى ، فالكندى كان مترجماً ، ودارساً ، وإنما نشير بهذا التقسيم ، إلى أن دراسة الفلسفة ، تتوقف على ترجمتها ، والتفاعل والمكافحة يتوقفان على دراستها . فكل مرحلة تعتبر مقدمة طبيعية للتالية ، ومرحلة التفاعل ولدت ولادة طبيعية ، وفيها شئ من المشقة الزائدة . وبطبيعة الحال ، مهما رافقها من عسر فإنها انتهت بمولود يحمل خصائص أصيلة من العقل الإسلامى غير أنه لم يكن سوى الخلقة من غير تشويه وذلك يرجع فى نظرنا إلى المدرسة الفلسفية فى الإسلام نفسها لأنها حيث قدمت الفلسفة قدمتها من وجهة نظر ضيقة من حيث تعريفها وموضوعها ومنهجها وسنحاول بيان ذلك .

* * *

الباب الثانى

العرب ومراكز التراث الفلسفى

- * قابلية العرب لتراث الأوائل.
- * مراكز التراث الهلنستى.
- * مراكز السريان والعرب.
- * نظرية الفيض ومؤثراتها.

قابلية العرب لتراث الأوائل :

أحب أن أبدى بادية ذى بدء بعض الملاحظات على موقف العرب وتقبلهم للتراث الفلسفى وبحثهم عن رواقه ومراكزه :

أولاً : يقول الواقع التاريخى للفكر الإسلامى : إن الفلسفة حين ترجمت فى ديار الإسلام ، أى نُقلت من اللسان الأعجمى سواء كان يونانياً أو سريانياً إلى اللسان العربى تحت إشراف الخليفة المأمون وبواسطة جماعة من المترجمين ، يعتبر هذا العمل فى حد ذاته دليلاً على أصالة العقل العربى من حيث إنه يحب الثقافة ويبحث عنها فى مظانها وعن مصادرها المتنوعة ، فلو لم يكن العقل العربى مهياً لفهم التراث الذى حرص على نقله فما اتخذ سبيله إلى ترجمته ، فلا شك أن مجرد نقل الكتب الفلسفية من لسانها الأعجمى إلى لسان عربى ليحرب بكل تأكيد عن أصالة فى العقل العربى مادام يرمى الثقافة الإنسانية دون تعصب منه إلى ثقافته الخاصة ، بل فتح الباب على مصراعيه ليستأنس بتجارب الأمم ويستوعب من الثقافات ما شاء له أن يستوعب .

ثانياً : إنه حين عنى بتكوين قلم للترجمة ، وكان ذلك فى عصر الدولة العباسية عصر الخليفة المأمون فى القرن الثامن للميلاد ، كان تكوينه وفق خطة ثقافية رائدة إذ استطاع قلم الترجمة وفق الخطة أن يترجم فنوناً مختلفة ، فترجم من الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الطبية ، والفلك ، والطبيعة والرياضة ، ومن الفلسفة الإلهية كتب أفلاطون ، وأرسطو ، ومن الفلسفة المدنية التى تتعلق بالسياسة ، والأخلاق ، والإلهيات ، وكذلك سياسة المنزل واستبعد قلم الترجمة فن التراجيديات وفن القصص والمسرح من مشروع الترجمة إلى العربية ، ذلك - فقط - الذى لم تشمله الخطة الثقافية للترجمة الأولى ، ربما لعدم تقبل العرب لفكرة المسرح اليونانى وقد يكون ذلك لاحترامه الشديد للمرأة . على أى حال هذا التنسيق فى الترجمة يدل بعمق على أن العقل العربى ، حين أراد الترجمة ترجم منها ما يحتاجه فى مسيرته الحضارية ، فكان لديه معيار حضارى ، استطاع أن يتقن به ما يتقنه ، فكان يتعامل مع تراث الحضارات السابقة من خلال منظوره العربى الإسلامى ، فلم تعوقه مشكلة التراث والمعاصرة ، كما تعوقنا اليوم ، واستطاع أن ينتصر عليها ، حين كون قلماً للترجمة ، وحين وضع خطته الثقافية لاختيار ما يتفق مع ميزان الحضارة الإسلامية ، ومع وجوده العقلى ، والفكرى أيضاً ، وهذا يدل على أصالة العقل العربى حين تفهم تراث حضارات الأمم السابقة وحين لم ينغلق على تراثه فكان على مستوى فهم المسئولية الحضارية حين ترجم وحين تخير أليس فى هذا ما يشهد بأصالة العقل العربى ١٩

ثالثاً : إنه حين ترجمت الفلسفة ، تخصص في دراستها أناس عرفوا بالفلاسفة ، استطاع هذا نفر أو هؤلاء الفلاسفة أن يدرسوا الفلسفة دراسة متعمقة ، وأن يحيطوا بقضاياها ، والمتصفح لكتب هؤلاء الفلاسفة داخل المنطقة الإسلامية ، يرى أنها تشتمل على جانبين : جانب الفلسفة التقليدية وتمثلها الكتب المترجمة عن أرسطو وأفلاطون ومدرسة الإسكندرية ، فمن ينظر إلى ذلك الجانب الذي وفد إلى البيت العربي عن طريق قلم الترجمة الرسمي - : تراه يحكم بأن الفلسفة الإسلامية فلسفة تقليدية ، أي منقولة عن اللسان اليوناني أو السرياني . ومثل هذا الحكم - لابد لنا من تقويمه - لما يشوبه من قصور ؛ لأن على الباحث الذي يريد أن يتوخى حقيقة الحكم على أي شيء أن يتصف بالتروى فهذا قصور واضح لأنه أغفل الجانب الآخر من أعمال المدرسة الفلسفية في الإسلام .

الجانب الثاني : هو ما يمثل العقلية الإبداعية للعقل العربي والإسلامي على حد سواء . تلك قضية سنوضحها فيما بعد ، فإن المدرسة الفلسفية قدمت من الشروح والتعليقات على النص اليوناني المترجم ما يدل على التعمق والقدرة على الفهم والتحليل ، ثم انطلقت تقدم نماذج فلسفية تشهد لها بالحركة الإبداعية وبالنمو والازدهار في مجال الفلسفة ، وذلك ككتب الكندي وأدلته على وجود الله ، وكتب الفارابي المتنوعة والذي أعاد فيها النظر من جديد في قضية الدين والفلسفة ، وكتب ابن سينا ومحاولاته في كتاب الإشارات والتنبيهات في تجلية المعرفة ومستوياتها . ومحاولاته نحو إيجاد منطق جديد سماه منطق «المشرقين» ، والغزالي الذي استطاع أن يقدم منهجاً فريداً في نقده للفلاسفة ، وهناك من رأى أن نقد الغزالي للفلاسفة هو نقد للعقل ، ولا شك أن هذا خلط بين المفاهيم ، فمن قال : إن نقد الفلاسفة هو نقد للعقل ، هذا نقد مغلوط فيه خلط متعمد بين مفاهيم عدة أما العقل فهو قضية النوع الإنساني دون الفلاسفة والفلاسفة ليسوا هم النوع الإنساني إنما هم يمثلون أنفسهم وليس كل الفلاسفة إنما هم فلاسفة معينون ، وإذا تعينت أشخاص الفلاسفة سقط الحكم الكلي أي ليس كل الفلاسفة حتى الفلاسفة المعينون لا يلحقهم النقد في كل آرائهم إنما هي آراء حددتها الغزالي في كتابه «التهافت» بحوالي عشرين مسألة ، فهذا جانب يمثل في المسألة الإسلامية الجانب المبدع .

يقول ديور:

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضاً ؛ لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بشمرات الفكر اليوناني تغذية أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصاري الأولين .

ثم يقول : ومع هذا فشان الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبر كثيراً من

مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير بأن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولاسيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقاومة الفلسفة الإسلامية لها . ولهذا البحث شأن عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات^(١٢) .

مراكز التراث الهلينستي^(١٣)

(١) الإسكندرية حاضرة البحر :

وكما هو واضح من اسمها أنها تنتسب إلى اسم ذلك الفتى الإغريقى « الإسكندر الأكبر » بانيها ومؤسسها فقد أسسها ٣٢٣ ق . م .

ثم أنشأ خلفاؤه - من بعده - فيها : أكاديمية يونانية ، تناظر برقيتها العلمى المدارس الإغريقية القديمة بل وتفوقت عليها لما احتوت عليه : من تراث شرقى ، وتراث يونانى ، يفد إليها العلماء والمفكرون والذين وقع عليهم الاضطهاد ولاسيما بعد أن أغلقت مدرسة أثينا فارتحل مفكروها إلى الإسكندرية بترائها وفلاسفتها ، مع اهتمام حكماء مصر بها أيضاً فانتقلوا من معابدهم إليها ، فاستحقت بذلك التقدير أن تكون وريثة عين شمس ووريثة أثينا .

ومدرسة بهذا المنهج الثقافى من الصعب أن نتحدث فيها عن تراث شرقى يحمل خصائص الثقافة الشرقية أو تراث إغريقى يحمل خصائص الثقافة الإغريقية إنما علينا أن نتحدث عن فكر شرقى يميل نحو الاندماج إلى الهلينى ، وهلينى يميل نحو الشرق ، وبهذا التمييز أصبح فكرها عالمياً . يقول أوليرى : إنها ولفت بين التراثين وأصبح ما يعرف فى تاريخ الفكر الفلسفى بالهلينستية يرجع إلى نشاطها العلمى تاريخياً واصطلاحاً ، هكذا انتظمت - فى الاسكندرية بتأثير اتصال الشرق بالغرب ، وتفاعل الفلسفة والدين - عناصر من مذاهب فلسفية متعددة ، ومبادئ من نزعات روحية متباينة ، فى نظام فكرى روحى واحد هو المذهب الإشرافى المعروف بالأفلاطونية الجديدة : الهلينستية .

(٢) مراكز السريان والعرب :

يرى ديسور وغيره من مؤرخى الفلسفة : أن السريان هم واسطة فى نقل الثقافة فقد أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها فى الشرق وحملوها إلى مدارس « الرها » « وفسرين » « ونصيبين » « وحران » ، « وجندسابور » .

وكانت السريانية في هذا الوقت هي لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية ، ولكن اللغة اليونانية كانت تدرس إلى جانب السريانية في مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن « رأس عين » و « قنسرين » ، كانتا مركز الثقافة في الكنيسة الغربية (اليعقوبية) على أن مدرسة « الرها » كانت أهم من ذلك ، في أول الأمر على الأقل ؛ لأن لهجة « الرها » بلغت من الرقي درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يكتب بها .

نلاحظ أن مؤرخي الفلسفة حين يؤرخون لمدارس السريان الثقافية أنهم يكادون يحصرّون الثقافة السريانية في التراث اليوناني ، ويغفلون - لا أدري عن قصد أو عن غير قصد - التسمية الحقيقية لهذا التراث : الهيلينستي أو اليوناني الشرقي ؛ لأننا كما لاحظنا أن مدرسة الإسكندرية كانت بوتقة انصهر فيها تراث أثينا وتراث هليوبوليس ، فمن الصعب التحدث عن اليوناني من غير لبسته الشرقية الروحية أو الدينية التي كانت سائدة في ذلك الوقت .

(١) في عهد « توستينانوس » ٥٢٧ - ٥٦٥ م كانت الخلافات اللاهوتية والمنازعات الدينية بين الفرق الدينية المسيحية قد بلغت ذروتها ؛ فكان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة ، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية ، والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز ، وأرادت هذه الفرق ، أن تؤيد وجهات نظرها في تأويل النصوص بالرجوع إلى النظر العقلي فوجدوا في الفلسفة القديمة مجالاً أوسع لإعادة النظر في تلك القضايا ، فأقبلوا على دراستها ودراسة علوم اليونان . لذلك كان ما يعلم في تلك المدارس ذا طبيعة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجهاً بحيث يواقي حاجات الكنيسة .

(٢) وترجم السريان ترجموه من كتب اليونان بأمانة في الجملة خصوصاً « سرجيس » غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ، فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني ... وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة .

(٣) على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليه بطبع لغتهم وثقافتهم ودينهم غير أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرّبها .

(٤) يعد بعض علماء العرب : أن اللغة السريانية أقدم اللغات^(١٤) ، أو يعدونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) ... وسؤال الملكين في القبر بها .

(٥) الذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون يكونون جميعاً من السريان ، ونقلوا ما نقلوه ، إما عن التراجم السريانية القديمة ، أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

دقة وتنبه ومقارنة بين المصادر العربية المترجمة :

أورد عبد الرحمن بدوي محققاً وتحقيقاً جيداً : تفسير يحيى بن عدى « لألفا الصغرى » من مقالات ما بعد الطبيعة لأرسطو ضمنها في كتابه : رسائل فلسفية للكندى ، والفارابى وابن باجة وابن عدى . ويحيى بن عدى من الذين درسوا على الفارابى كما ذكر ابن أبى أصيبعة ، وعلق عليه بدوي بقوله : « وهو تفسير جيد لهذه المقالة وقد اعتمد فيه يحيى بن عدى نقل إسحق بن حنين وقارن هذا النقل بالنقول السريانية . وله ملاحظات على تلك الترجمات جيدة تعرض لها في مقامها .

في هذه الرسالة يعرف يحيى بن عدى ، موضوع الفلسفة الإلهية بقوله : « ولما كان غرض الفيلسوف في هذا الكتاب بأسره ، أعنى في كتابه الموسوم به أبعادها فوسيقا » أى في « ما بعد الطبيعيات إنما هو في الجزء الثالث من أجزاء الجزء النظرى من جزئى الفلسفة وهو في العلم بالأمور العرية من الهوى وإدراك حقائقها » وقدم يحيى بن عدى شرحاً مفصلاً لتلك المقالة بين فيها تعريف علم الفلسفة الإلهية ثم بين ما هو الفيلسوف الحق .

وما نحب أن نشير إليه هنا هو ما قدمه ابن عدى من استدلالات على بعض ترجمات كتاب ما بعد الطبيعة وخاصة تلك المقالة التى ترجمها وقام بشرحها فقد أشار إلى أن هذا الكتاب تُرجم من أكثر من مصدر إلى العربية من مصدر سريانى ومصدر يونانى ومن مصادر أخرى ويبدو أن ابن عدى قد اطلع عليها وهو بصدد ترجمته وشرحه لها لأنه في نقاط متعددة بين تفاوت الترجمات بين بعضها وبعض بالزيادة أو النقصان فهو يقول:

وينبغى أن تعلم أى وجدت مكان هذا القول الذى أوله في نقل إسحاق بن حنين : « ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد وآخره إلى هذا الوقت » في نقل آخر إلى العربية على هذه الحكاية : « ولا خلاف في أن تكون العلة الأولى واحدة أو كثيرة ، ولا في أن تكون ذات نهاية أو لا نهاية لها (٢٧٤ أ) فإن جميع أجزاء ما لا نهاية له بهذا النوع ، وفي الجملة جميع أجزاء ما لا نهاية له هي الآن الأوساط على السواء » - ووجدت ذلك بالسريانية على هذه الحكاية : « ولا فرق بشيء أن يقال : العلة تكون واحدة أو كثيرة ، ولا غير متناهية أيضاً أو متناهية ، وجميع أجزاء غير المتناهيات ، وبالجملة التى لغير المتناهية ، بهذا النحو بعينه ، هي متوسطات إلى الآن » .

وفي موضع ثان يقول :

وينبغي أن تعلم أنى وجدت في غير نقل إسحاق بالعربية زيادة هي : « مثال ما يقال الضباب بعد البخار » . وقد وجدت في السرياني مكان هذا المثال ما هذه حكايته : « بمنزلة البحر من الجبل » . فكلام إسحاق ناقص (٢٧٦ أ) يقتضى مثلاً ، وهذان المثالان اللذان ذكرتهما وإن كانا مختلفين فإنهما ينقصان من جهة لكل واحد منهما يوجد بين جزئية مضادة ما هي التكاثر والاجتماع بعد التخلخل والافتراق .

وفي موضع ثالث يقول :

قال أرسطوطاليس :

« وهل ينبغي أن ينظر في العلل والأوائل العلم الواحد ، أو العلوم الأكثر من واحد » .

قال يحيى بن عدى :

ينبغي أن تعلم أن هذا الفصل وجد في نقل إسحاق بن حنين فقط ، ولم أجده في النسخ السريانية ، ولا في غير نقل إسحاق إلى العربية ، وليس هو لائقاً أن يكون خلة (٢٩٠ أ) لهذه المقالة ، ولكن يشبه أن يكون فاتحة لمقالة الألفا الكبرى المقصودة من هذا الكتاب . وفي العبارة عن معناه يصح .

ومعناه هو أنه : هل النظر في العلل والأوائل كلها لعلم واحد ، أو لعلوم أكثر من واحد ؟ .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله المعصومين ، تم تفسير يحيى بن عدى لمقالة الألفا الصغرى من كتاب أرسطوطاليس في « ما بعد الطبيعيات » .

يقول د . بدوى ملاحظة :

هذه الملاحظة الأخيرة في غاية الفائدة ، إذ جمهور الباحثين على أن هذه الجملة الأخيرة أضيفت إضافة لتكفل الربط بين ألفا الصغرى وبينها بطريقة مفتعلة ، وخصوصاً بالشك الأول (بيتا ف أ ص ٩٩٥ ب هـ) .

ويلاحظ أن الإسكندر الأفروديسى (١٧٤ : ٢٥) لم يشرح هذه الجملة وفي مقابل ذلك نجد أسكليبيوس (١٤٠ : ٢٤) ينقلها بنصها .

لكن قول يحيى بن عدى إنه لم يجدها إلا في نقل إسحاق بن حنين فقط ، ولم يجدها في النسخ السريانية ، ولا في غير نقل إسحاق إلى العربية ، يدل على أنه وجلت مخطوطات كثيرة لم ترد فيها هذه الجملة ، ولا بد أنها ترجع إلى عهد أقدم من المخطوطات التي نقل عنها إسحاق بن حنين .

، وهذا يؤيد تأييداً حاسماً الرأي الغالب وهو كون الجملة مقحمة ، وهو رأى يشكك فيه البعض استناداً إلى ذكر أسكليبيوس لها ؛ لكن هذا استناد على غير أساس قويم ؛ لأن أسكليبيوس التولى عاش في بداية القرن السادس الميلادي ، أى في عصر متأخر ، ولهذا لا يعد حجة .

وما قاله ابن عدى هنا يعد من أفضال الترجمة العربية على تحقيق النصوص اليونانية . وبجانب تلك الدقة في الترجمة والاستدراكات الكثيرة كانت هناك أخطاء في نسبة الكتب إلى أصحابها ويعزى هذا السبب في نظرنا إلى السريان الذين نحلوا كتباً لغير أصحابها فلما ترجمت تلك الكتب إلى العربية ترجمها المترجمون على ما هم عليه من أخطاء ونذكر من أخطاء السريان في هذا الميدان لاحقاً . يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

ولم يغفل المؤلفون الإسلاميون التنبيه إلى ما وقع من الخطأ والتحريف في ترجمة الكتب الفلسفية ونقلها إلى العربية .

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ م) في المقابسات : على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد . ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفوس العرب مع بيانها الرائع ، وتصرفها الواسع ، واقتنائها المعجز ، وسعتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص . ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم ، كان ذلك أيضاً ناقعاً للغليل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلغاً إلى الحد المطلوب^(١٥) .

ويقول الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) في كتابه « تهافت الفلاسفة » : « ثم المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار أيضاً نزعات بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال ، فإن ما هجروه واستنكفوا عن المتابعة فيه لا يتأرى في اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله » .

وفي كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » :

« وكل من نقل كلامه - أرسطوطاليس - من اليونانية إلى الرومانية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حُرّف وجزف ، وظن بنقله الإنصاف وما أنصف . وأقرب الجماعة حالاً في تفهيم مقاصده في كلامه الفارابي أبو نصر وابن سينا ، فإنهما دققا وحققا فحملا

علمه على الوجه المقصود ، وأعذبنا منه لوارده منهله المورود ، وواقاه على شيء من أصوله .
فكفرا بكفره ، وجعل فترهما بين أهل الشهادة كقدره .

أخطاء السريان :

من أخطاء السريان : تاسوعات أفلوطين ترجمه عبد المسيح بن عبد الله وابن ناعمة الحمصي (٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ونسبه خطأ إلى أرسطو على أنه كتب (الربوبية لأرسطو) .

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المنسوبة إلى أرسطو بحق أو بباطل .

كتاب التفاحة :

يقول ماجد فخري :

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نخلوه كتباً ليست له ، فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب « أفلاطون » مشوباً بمذهب « فيثاغورس » ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة »^(١٦) أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه « سقراط » في قصة « فيدون » التي ألفها أفلاطون : يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتي بعض تلاميذه لعيادته ويجدون مبهتج النفس ، فيدعوه هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في أسنى صورها ، وهي الفلسفة ، وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت ، وثواب العلم علم أكمل منه ، وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد . والحق أنه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة ، ولا في السماء ولا في الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتي به كل منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف في حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذاتها الحقيقية إلا في الفلسفة التي هي الأمر الإلهي في النفس ، ولا تجد النفس

سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلهب قليلاً ، ثم تتمد ، والنفس العاقلة التي تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هي نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ، بل هو مستبشر متى ناداه الإله . وأن اللذة التي تهيئها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالم الأكبر الذي يجهله ، بل إنه يرى منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة المشاهد الذي يرى ، وهي المعرفة التي نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يرى . ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له هذه المعرفة أن يدرك كل شيء بعلم خالد ، أي أن يكون هو نفسه خالداً .

أوثولوجيا أرسططاليس أو كتاب « الربوبية » :

يقول ماجد فخري :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذي رسم خطأ به « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١٧) وفي هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهي مصوراً في صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسي ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهي الموجود المطلق ، لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن معالم المحسوس . يقول أرسطو - فيما ظن العرب ، والقول في الحقيقة لأفلوطين - : « إني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحس والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ، ذو حياة فعالة ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصرت كأني موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم كله ، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ، ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »^(١٨) .

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهي معرفة النفس ، أعني معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليل جداً ، وهي لا تدرك إدراكاً تاماً من طريق المفاهيم الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ملهم ومشرع حكيم ، في صور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله ، وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الألباب ، وعلمه يرفعه على العامة ؛ لأنهم يظلون دائماً قيوداً للأشياء

وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ، من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة^(١٩) ، وهي تفيض من الله على العقل ، وتتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ، وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ، فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شيء وكل الأشياء فيه معاً^(٢٠) . أما النفس فهي عقل أيضاً ، ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق^(٢١) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاعون الأولون في الإسلام^(٢٢) .

أما كتاب الربوبية الذي نسبته المترجمون العرب خطأ إلى أرسطو فهو من أعمال مدرسة الإسكندرية « التي نشطت في الحقبة الأخيرة وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية الناشئة في عهودها الخلاقة في كل واحد » . يكاد يكون هذا الكتاب من المصادر الأساسية في توجيه الفكر الفلسفي في الإسلام من عدة جوانب :

- * أنه أفاد الفلاسفة الإسلاميين في مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين .
- * عمّق موضوع الإلهيات وما تفرع منه من مشكلات .
- * برهن به الفلاسفة على إلهية الفلسفة التي أعرض عنها الفقهاء بحجة وثنيها .
- * كان للمصدر الأساسي للفارابي ومعيته لتأليف كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» فكان نقطة الوسط لالتقاء فكرهما عند الفارابي .
- * كذلك أعان هذا الكتاب الفارابي على وضع نظرية العقول العشرة .
- * ويعد كتاب «أثولوجيا» من الكتب الأساسية التي ساعدت على ظهور مذهب الفيض .. ففيه نجد رأي أفلوطين في «الواحد» والوجه الذي عليه أوجد هذا «الواحد» مراتب الكائنات الدنيا .

* يقول مؤلف «الأثولوجيا» في فاتحة كلامه : «إن غرضه إنما هو القول في الربوبية والإبانة عنها فهي العلة الأولى ، وأن الدهر والزمان تحتها ، وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع ، وأن القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها يتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل تتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس تتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة ، وأن هذا الفعل يكون منه بغير حركة ،

وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع من الشوق والنزوع .

بينما هذا الكتاب ثبتت نسبته إلى كتاب تاسوعات أفلوطين .

يقول ماجد فخري : أما السبب في عدم اقتران كتاب « التاسوعات » باسم مؤلفه الحقيقي (أفلوطين) فيعود بالدرجة الأولى ، إلى أمر مستغرب للغاية ، هو أن هذا المفكر لم يكن معروفاً لدى العرب باسمه الخاص ، فاسم « أفلوطين » في شكله العربي « فلوطينوس » قد ورد عرضاً مرة أو مرتين في المصادر العربية بين أسماء شارحي أرسطو وإنما يشار إليه أحياناً باسم « الشيخ اليوناني » .

كتاب الخير المحض :

وهو من الكتب المنحولة خطأً إلى أرسطو .

وهو نظير كتاب : « أثولوجيا » ، يشرح باقتضاب المعتقدات الأساسية في مذهب الفيض . ويمكن اعتبار كتاب « الخير المحض » مصدرًا رئيسيًا لمذهب الانبثاق في نشأة الكون ذلك المذهب الذي أخبر به الفلاسفة المسلمون فالكتاب يضم مادة الفكر الأفلاطوني الجديد كما عدله بعض الشيء « برقلس » زعيم المذهب الأفلاطوني الجديد في القرن الخامس . « وبرفكس » عرفه العرب وأدرجوه في عداد شراح أرسطو .

« هذان المؤلفان في الأفلاطونية الجديدة يحتويان فعلاً على جميع العناصر الجذرية التي دخلت في الأفلاطونية الجديدة الإسلامية : فمن تسامي « المبدأ الأول » أو الله ونحدر الأشياء منه ، وانبثاقها عنه ، إلى دور « العقل » كأداة لله في الخلق ، وكحيز لصور الأشياء ، ومصدر إشراق على العقل الإنساني ، ثم وضع « النفس » على تخوم عالم العقولات ، وكونها الحلقة الواصلة ، أو الأفق الرابط ما بين العالم العقلي والعالم الحسي ، وأخيراً الاحتقا بالمادة من حيث إنها أخطر المخلوقات النبتة من « الواحد » والحلقة الأخيرة في المسلسل الكوني .

فهم العرب لأرسطو :

يقول ديور :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ، وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وشروح لعلماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسي مثل كتاب السياسة ، فكان بديهاً أن يستعوضوا عنه بكتايب أفلاطون .

الجمهورية أو النواميس ، ولم يفتن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

و ثم عامل آخر جدير بالذكر ، وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب اليونان وتوفق بينها ، فالتزموا السُّر على هذا المنهج ، وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بد - على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة ملتزمة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذى لا حق غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية ، فقد كانوا يرون أن لقضاء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين .

ولم يكن لهم بد من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتة تلك النظريات التى تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يبرزوها فى صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ، وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد .

ولقد حاولوا أن يرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلسفة فى الجملة ، فوجهوا عناية كبرى للحجج التى شأنها أن تقوى الإيمان ، والتى استطاعوا اقتباسها من كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما الخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو - كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب - حقيقة عليا يمهدها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التى يتفاوت حظها من الأدلة الداعمة وللموضوع بقية ومناقشة مع الفارابى وابن سينا ...

ملخص نظرية الفيض عند أفلاطون^(٢٣) :

لقد ضمن أفلاطون نظرية فى الفيض فى كتابه « التسوع » وفحوى تلك النظرية : أن أفلاطون حاول وفق مفاهيمه الفلسفية أن يرد الموجودات بأنواعها المتعددة وأحوالها المتبدلة إلى أصل واحد ثابت .

فرد ظاهرة التغير فى الأشياء إلى كونها متكررة واعتبر ثباتها فى احتفاظها بوحدةها على اعتبار أن المبدأ الثابت فى الوجود هو الواحد الذى لا تشوبه كثرة مطلقاً .

أما نشأة الكثرة من الوحدة ، فلها ثلاثة اعتبارات :

— الاعتبار الأول : أن يكون الأول المطلق قد أوجد العالم من لا شيء ، وهذا لديه محال عقلي .

— الاعتبار الثاني : أن يكون الأول قد أوجد العالم من شيء آخر . وهذا لديه يؤدي إلى الازدواج الأزلي .

— الاعتبار الثالث : أن يكون الأول قد أوجد العالم من نفسه .

وإذا امتنع الأول والثاني لأنه يؤدي إلى الانفصال المباشر وتعدد القدماء ؛ لذلك ركزنا على الاعتبار الثالث لأنه يؤدي إلى الصدور المباشر . وعلى ضوء هذه الاعتبارات ركز أفلوطين على فكرة الانبثاق أو الفيض أو الصدور وهو إشعاع مستمر ، لا هو حدوث من شيء ، ولا انقسام من شيء وليس فيه ما يستتبع تغيراً من ذات الأول المطلق .

أصول نظرية الانبثاق :

تقوم نظرية الانبثاق على مبدئين أساسيين :

الأول : أن العالم منحدر عن موجد هو فوق الإدراك العقلي . وأنه واحد مطلق .

الثاني : أن تحدر العالم من الأول حصل على سبيل الانبثاق كما يفيض النور من الشمس .

من مبدأ الانبثاق الذي عرضه « أفلوطين » في « التاسوع » وهو واحد من أهم كتبه التي صدر عنها الفارابي في كيفية خلق الله للعالم وعلاقته به ؛ إذ هذه النظرية من وجهة نظر الفارابي هي أقرب ما تكون إلى عقل تأثر بالفكر الإسلامي الذي يقرر الوجدانية المطلقة لله مع خلقه للعالم أما نظرية أرسطو في نشأة العالم فهي أبعد ما تكون عن المقررات الإسلامية وإن أحكمها أرسطو بمنطقه فهي قائمة عنده على ثنائية : الهيولي والصورة والعلاقة بينهما تأتي من اتجاه الصورة الذاتي وفق عامل مشترك هو الجاذبية إلى الهيولي ، أي كل من الهيولي والصورة ينجذب إلى الآخر لأن الطبيعة - وفق نظره - ترمى إلى تحقيق ذاتها بهذا الاجتماع ثم بين أن الهيولي وجود بالقوة وأن الصورة وجود بالفعل وأن الحدوث الذي هو اجتماع الهيولي بالصورة إنما هو تحول من القوة إلى الفعل فوجود الشيء إذن هو انتقاله من حالة هو فيها بالقوة إلى أخرى هو فيها بالفعل . وهذا الانتقال أو التحول حادث مجاذبية الغاية .

وتبعاً لهذا المبدأ وهو التجاذب بين الهيولي والصورة جعل أرسطو الكائنات في أربع مراتب

رئيسية ناتجة عن التجاذب بينهما أي :

* تغلب الهيولي على الصورة في أدناها .

* وتغلب الصورة على الهيولي في أعلاها .

وقد نسقها على النحو التالي :

* اللاعضويات : السوائل ، الجوامد ، المعادن .

* العضويات : النبات ، الحيوان ، الإنسان .

* الأفلاك : السيارات الثابت .

* الصورة المجردة : العلة الأولى - المحرك الذى لا يتحرك .

فالكون إذن وَحدة قد تنوعت أجزاؤها باختلاف ما لتلك الأجزاء من خصائص الصورة .
من هنا راح الفارابى يبنى نظريته الفلسفية فى « العقول العشرة » التى وضع فيها كيف
خلق الله العالم على أساسين :

الأساس الأول : مبدأ الإمكان والوجوب ، وهو مبدأ إغريقى استنبطه الفارابى من نظام
أرسطو فى العلة والعلوم ، والعقل والقوة .

فقال فى تعريف الممكن : إنه الذى ليس له من نفسه أن يكون موجوداً . وإنما يوجد
بعلة خارجية .

وقال فى تعريف الواجب : إنه الذى تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجى .
وتبعاً لذلك المبدأ قسم الكائنات إلى ثلاث فئات :

(١) « واجب بذاته » هو الله وحده وهو الموجود الحقيقى الدائم الوجود .

(٢) « ويمكن بذاته واجب بغيره » : وهو كل ما فى عالم الطبيعة .

(٣) « ويمكن بذاته » وهو كل موجود بالقوة قبل أن يخرج إلى حيز الوجود العقلى^(٢٤) .

الأساس الثانى : نظرية الانبثاق ، وهى نظرية ترجع إلى الأفلاطونية الجديدة - التراث
الهلينستى - وهى كما يشرحها الفارابى .

الأول : واجب الوجود ولذاته : هو عقل مطلق دائم التعقل ومن تعقله الدائم ينبثق
كائن بسيط مثله هو العقل الأول وهو دائم التعقل إلا أن تعقله متشعب لأنه ممكن بذاته
واجب بالأول فهو يفكر بالأول الواجب ، وبذاته الممكنة ، فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل
ثان ، وعن تفكيره بذاته الممكنة تنبثق كرة السماء والعقل الثانى يفكر بالأول فينبثق منه
عقل ثالث ، ويفكر بذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثالثة ، وتستمر هذه الانبثاقات على
هذا النحو ، وتتولد منها العقول على التوالى حتى العاشر الفعال .

أما عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره الأربعة من الهوى
والصورة . وتنشأ من هذه العناصر - تحت تأثير الأفلاك - جميع المخلوقات فى عالم الطبيعة .

ولما كان العالم فيضاً من الله فهو يحن للرجوع إليه ، لكن الإنسان من كل ما فى عالم

الكون والفساد ، هو وحده يستطيع أن يسمو إليه بنبذ المادة ، ويجاهد في السعى وراء الحق ...

وسبيل الحق سبيلان :

* سبيل تؤدي إليه الشريعة عن طريق الإيمان .

* وسبيل تؤدي إليه الفلسفة عن طريق الإدراك والحدس وعن السبيلين يعرف الحق وإذا عرف الحق غمرة الشعور بالسعادة .

وقد حث ابن ميمون صديقه صمويل بن طيون على قراءة كتب الفارابي بقوله : « وعلى العموم فإني أنصح لك بالأطلاع على المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي ؛ لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادئ الموجودات أدق من الدقيق » ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابي ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثير .

ومنذ الفارابي وابن سينا تنازع الفلسفة الإسلامية نهائياً تياران : تيار مشائي غير أنه خالص تماماً من نفحات الفكر الإسلامي خطه الفارابي في محاولاته المشائية في كتابه : الجمع بين رأيي الحكيمين . وتيار روجيه مثالي مزيج من شروح الاسكندرية والفكر الإسلامي خطه ابن سينا في محاولاته المشرقية ، عبر عنها كتابه الإشارات والتنبيهات^(٢٥) .

وبعد هذه التمهيدات العامة عن الفكر الإسلامي وجدلياته مع الفلسفة وتراثها ، أحب أن أؤكد على أن ما أسوقه في هذه العجالة : هو مجموعة ملاحظات تتناول علاقة الفلسفة بالدين لدى المدرسة الفلسفية في الإسلام من حيث التعريف ، والموضوع ، والمنهج ، وتلقى الضوء على منحى الفكر الإسلامي ومنحى الفلسفة الهلنستية المترجمة عن السريانية في العصر العباسي .

وعد اخترت ثلاثة من الفلاسفة هم عمد المدرسة الفلسفية الإلهية وهم : الكندي : وهو الذي هب الأذهان لتلقى الفلسفة وبحث كثيراً من المصطلحات الفلسفية العربية وهي أهم ما في الفلسفة كما يقول سقراط للسوفسطائيين حددوا معنى ألفا ورسالته في ذلك هي : حدود الأشياء ورسومها ، ويعتبر بحق حلقة وصل بين المعتزلة والفلسفة ، وعنه أخذ المعتزلة نظريته في التحسين والتقبيح العقليين .

الفارابي : وهو فيلسوف عشق الحقيقة العقلية ، ومن أفضل الشراح لأرسطو ساهم في نقل كتبه من السريانية إلى التراث العربي وهو أيضاً من الذين صرفوا جهداً كبيراً في توحيد التراث اليوناني .

ابن سينا : فيلسوف واسع الثقافة وكان من الذين يحبون كتابة التصانيف الكبيرة وكانت

له فلسفتان :

- فلسفة يرضى بها العاميين من المتفلسفين المشائين .
- فلسفة المشرقيين وهى الفلسفة التى كان ييشر بها وهى عنده من المضمون بها على غير أهلها فى مقابل فلسفة العاميين المشائين .

* * *

الباب الثالث رواد الفلسفة الإسلامية

- * الفلسفة . تلحش تاريخ أو تاريخ مشكلة .
- * الكندي : تهيئة الذهن وتلاقى تراثين .
- * الفارابي : وحدة التراثين : الدين والفلسفة .
- * ابن سينا : وثنائية التراث : الإغريقي والمشرقي .

الفلسفة

مشكلة تاريخ أو تاريخ مشكلة

يعنى لفظ فلسفة من حيث وضعه : « محبة الحكمة » ، وحين نشأ ، أول ما نشأ ، فى اليونان وهو مركب من كلمتين : فيلو : محبة ، وسوفيس : حكمة .

أى أن الفيلسوف غايته محبة الحكمة ، ثم تصرف فيه بعض الفلاسفة ، وأصبح المقصود منه ، الجدل لذات الجدل ، ولاسيما عند السوفسطائيين الذين خرجوا بالفلسفة إلى دائرة الجدل لذات الجدل وليس لذات الحكمة أو حباً فيها فخرجت الفلسفة فى بعض مراحلها عن غاية محبة الحكمة إلى الجدل لذات الجدل .

أما عن المعنى الاصطلاحي فإنه مر بعدة أدوار ، ومازال حتى عصرنا هذا غير ثابت على معنى عام . كأن الفلسفة تشير إلى وظيفتها الأساسية وهى التمرد الدائم الذى تتميز به ، من حيث منهجها ، ومن حيث قضاياها ، ومن حيث مصادرها ، ومعارها ، ومادام التمرد من أسس التفلسف فسوف لا نشعر مع الفلسفة براحة الاستقرار ، ومادام الوعى العقلى هو معيارها والوعى العقلى دائماً فى تدرج فصصة الثبات غير موفورة لها .

ومن التعريفات الاصطلاحية لها : « البحث عن الحقيقة » وهو القاسم المشترك فى جميع أدوارها وفى نظرنا أن البحث عن الحقيقة هو معنى من معانى محبة الحكمة ؛ لأن الدافع إلى البحث - عادة - يدفع الباحث إلى معرفة نفسه ، ومعرفة ما حوله من الوجود ، والتفاعل مع القضايا تبريراً أو تغييراً وذلك من غايات الحكمة ، وكذلك البحث عن الحقيقة له آثار كثيرة تظهر على المستوى العقلى ، والاجتماعى ، والسيكولوجى .

إن العقل عندما يدرس ما حوله من قضايا الوجود - : يعلم - وهو على ثقة تامة - أنه يؤدي وظيفته ، ويشعر بأن الفلسفة تمنحه حريته فى مباشرة وظيفته الفكرية .

وكما أن المفكر يحس دائماً أنه يتحمل مسئولية الفكر الإنسانى فينبغى عليه أن ينهض لقيام بعبء مسئوليته لإيجاد الصيغة المناسبة للاستقرار الإنسانى مع المشكلة الفلسفية .

والذى يدفع إلى التفلسف - أيضاً - هو القلق الذى ينتاب الإنسان من عدم فهمه للوجود ، وتلك هى المشكلة الفلسفية الكبرى ، فإذا ما استطاع الإنسان أن يعى من علامات الاستفهام التى حوله شيئاً - : سكنت لديه حدة القلق العلقى .

هل الحقيقة الفلسفية مطلقة أو نسبية ؟

تبغى الفلسفة دائماً البحث فى المطلق ، وعنه ، ولا سيما عند سقراط وهو أحد رواد الفلسفة اليونانية فى عصرها القديم . لكننا نلاحظ أن الحقيقة من حيث مفهومها تختلف من عصر إلى عصر بل من مدرسة إلى مدرسة ، بل تختلف من فيلسوف إلى فيلسوف داخل المدرسة الواحدة رغم أن المشكلة الفلسفية واحدة .

مثال ذلك المدرسة الطبيعية وهى بصدد بحثها عن المشكلة الفلسفية المعبر عنها بسؤال فلسفى : ما مصدر الوجود ؟ ألقت إلينا بعدة تفسيرات :

فمن قائل : مصدر الوجود : الماء . ومن قائل : التراب . ومن قائل : النار . ومن قائل : الهواء . على أى حال كانت الحقيقة فى نظر هؤلاء لا تخرج - فى نظرهم - عن (عناصر) الطبيعة . وبالرغم من أنهم لم يقدموا إجابة مناسبة للمشكلة الفلسفية ، فإننا نذكر لهم فضلهم فى أنهم وضحوا أموراً وهم بصدد الإجابة على سؤال ميتافيزيقى : منها تأسيسهم الفيزيكا (علم الطبيعة) ، فالسؤال الفلسفى ساهم فى إبراز علم فلسفى جديد لا يعد من مجال الفلسفة : منهجا ، وغاية ، فمنهجه التجربة ، وغايته : فهم العناصر وخواصها ومركباتها دون إقحامه فى قضايا الوجود الميتافيزيقى .

ومما ينبغى أن نأخذه عليهم : أنهم عندما ربطوا الوجود (بالعناصر) الطبيعية ، وهى أحد مظاهره ولم يلتفتوا إلى مظهر قوة عظمى فوقه مصدراً للوجود ، فمن هنا كانت فلسفة هذه المدارس الطبيعية وثنية الجواهر ، وأن قضية المادة السابقة على الوجود - التى تعتبر من أهم مبادئهم اتخذها ماركس أساساً لنظريته . المهم أن الحقيقة - فى نظر المدارس الطبيعية الأولى لدى الإغريق - كانت من حيث مفهومها حقيقة مادية . وكانت عند سقراط : البحث فى الحقيقة المطلقة ، أو فى الوجود المطلق وتلك مرحلة أخرى بعد البحث فى الحقيقة المادية رغم أن المشكلة الفلسفية واحدة ، وهى : ما مصدر الوجود ؟ .

ويعتبر سقراط ، ببحثه عن الحقيقة المطلقة : قد أرسى قواعد البحث الميتافيزيقى فى الفلسفة ، وجعل شطراً من الفلسفة يخدم الغاية الدينية دون افتعال منه لقضية الفلسفة والدين

التي ظهرت مؤخراً في مدرسة الإسكندرية ، بيد أن البحث في الحقيقة المطلقة يبدو أنه كان مزعجاً لفلاسفة عصره الذين عشقوا وثنية المدرسة الطبيعية الإغريقية فذهب ضحية البحث عن المطلق . وعندما أراد تلاميذه أن ينقذوه من السجن ويجنبوه جرعة السم رفض ورأى أن الموت في سبيل رفعة المبدأ وسمو الغاية تخليداً للحرية . والحيلة بلا مبدأ موت محقق .

وكانت عند أفلاطون : « البحث عن مثال المثل » وهي دعوة وسطى : بين الحقيقة المادية في المدرسة الطبيعية ، والمطلق عند سقراط ، ويبدو أن الموقف السياسى العام من مطلق سقراط كان يحتم عليه ذلك . ولسعة ثقافته استطاع صياغة نظريته في قالب عقلى أسطورى جمع بها بين ثقافتين : ثقافته اليونانية التي تميزت بالنزعة العقلية التحليلية ، والثقافة المشرقية التي تتميز بالإشراق في مجال الإلهيات بعد زيارته لمصر .

وكانت عند أرسطو « البحث في الهوى - والصورة - والحرك لهما » ، فالحقيقة عنده كانت ثنائية منطقية ، جامعة بين مادية المدارس الطبيعية ومجرد أفلاطون ، ولما كان أرسطو فيلسوفاً منطقياً ماهراً استطاع أن يقدم مذهبه في قالب منطقى تحلّد به ، وخلدت معه فلسفة اليونان إلى الآن . وربما كانت نظريته في الحرك الأول استلهاماً من شجاعة الإسكندر حيث كان الإسكندر هو الحرك الأوحى لجيوشه ، فاستعار أرسطو هذه الصفة ، وأصبغها على آلهته . ومن هنا دعاه بالحرك الأول لهذا العالم فساوى بين فكرة القائد وفكرة الحرك .

فمن هنا - كما لاحظنا - نقول : إن الفلسفة بحث في مشكلة الوجود أو تاريخ مشكلة الوجود مادام السؤال واحداً وهو ما مصدر الوجود ؟ وإن آراءها فردية ، ليس لها معيار ثابت ، تختلف باختلاف الفيلسوف وبيئته وثقافته ورؤيته وزاوية بحثه ؛ فالمادى : يبحث في الحقيقة المادية ، والفيلسوف الميتافيزيقى : يبحث في الحقيقة الميتافيزيقية ، والأخلاقي : يبحث في الحقيقة المعيارية ، إذن كل فيلسوف له مفهومه الخاص في حقيقة بحثه « التي تختلف عن حقيقة بحث الآخر ، وسوف تظل الحقيقة مطلقة ، وبحث الفيلسوف فيها هو الذى يقيدها . فالحقيقة في أدوار الفلسفة ، غير ثابتة ، وهي تتردد بين المطلق والمقيد ، وبين الثابت والمتغير ، فالحقيقة الفلسفية غير ثابتة ، وكل فيلسوف يناقض غيره وهذا معناه : أن الفيلسوف يبحث عن الحقيقة ، وبالمنطق يصل إليها وقد تأثر ببيئته ، وثقافته ، وأستاذه ، وتيارات المجتمع . كل ذلك يشارك في صنع رؤيته العقلية ويضع بصماته عليها .

وما كاد ينتهى العصر اليونانى حتى أخذت الفلسفة تتجه اتجاهاين :

* اتجاه يبحث في الحقيقة المقيدة .

* واتجاه يبحث في الحقيقة المطلقة .

أو بمعنى آخر انقسم الفكر الفلسفى إلى شعبة مادية ، وشعبة روحية ، ومنذ هذا الانقسام حول المشكلة الفلسفية الكبرى والصراع دائر بين :

* الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) .

* والفيزيقا (الطبيعة) .

ومازال الصراع مستمراً بالرغم من عون الوحي للعقل الإنسانى نحو وصوله - أو معرفته - للحقيقة المطلقة .

بعد هذا نقول : هل من الممكن أن يكون عند الإسلاميين فلسفة بهذا المعنى ؟

قلنا : إن الفلسفة دخلت ديار الإسلام ، وأصبحت دائرة من دوائره الثقافية منذ القرن الثالث الهجرى ، وأصبحت تطلق على مجموعة من الفلاسفة ، الذين تخصصوا فى دراستها ، أو فى نقلها من النص السريانى أو غيره ، إلى اللسان العربى .

« والفلسفة الإسلامية حصيلة عمل فكرى مركب ، اشترك فيه السريان والعرب والأتراك والبربر ومن سواهم اشتراكاً فاعلاً . لكن دور العنصر العربى كان راجحاً إلى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية أمراً مناسباً ؛ فالأداة - التى اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والتاسع عشر فى بلدان متباعدة ، مثل خراسان والأندلس ، للتعبير عن أفكارهم - كانت اللغة العربية . وكذلك العنصر الجنسى - الذى كان العامل الجامع فى هذا النشاط الأسمى ، والطابع الخاص الذى عين صيغته ووجهته ، ولو فى مراحل نشوئه الأولى - كان العنصر العربى . فلولا عناية العرب السمحة النيرة بالعلوم القلبية ، لتعذر - أو كاد - أى تقدم أو استمرار فى هذا النشاط الفكرى . ثم إن العرب ، إذ تمثلوا عادات الأمم التى خضعت لهم ، واقتبسوا أساليبها ومعارفها ، قد انفردوا فى تقديم العنصر الجامع الأوحى فى مركب الثقافة الإسلامية جملة ، ألا وهو الدين الإسلامى .

ومن عمد المدرسة الفلسفية :

(١) الكندى :

وهو يوسف بن يعقوب بن إسحق الكندى المتوفى سنة ٣٦٠ هـ (٨٥٥ م) ، ويطلق عليه فيلسوف العرب .

(٢) الفارابى :

وهو المتوفى سنة ٣٣٥ هـ - ٩٥٠ م ويطلق عليه : المعلم الثانى بعد المعلم الأول وهو : أرسطو .

(٣) وثالثهم ابن سينا :

المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٨٧ م) . ويطلق عليه الشيخ والرئيس .

هؤلاء الثلاثة لم يربط بينهم تاريخ واحد ، في فترة زمنية واحدة ، إنما ربطت بينهم مدرستهم الفلسفية ، واهتمامهم البالغ بفتح نافذة في المجتمع الإسلامي على تراث الشرق والإغريق ، وهم على تتابعهم التاريخي حملوا مسؤولية الترجمة ، والشرح ، والتأليف فيها ، وطرح القضايا الجديدة على العقل الإسلامي ، وفكره ، وكان أصعب ما في مهمتهم هو :

تهيئة الذهن الإسلامي لتقبل الفلسفة ، وبعسر بالغ ظهرت ملامح لمدرسة فلسفية لها روافد ، ورواد ، وأصبح للمدرسة الفلسفية في الإسلام اتجاهان :

* اتجاه توفيقى ونقل أى تقليدى ومدرسى ، يمثله : الكندى ، والفارابى وابن سينا ، تابعوا فيه رحلة أرسطو الفلسفية .

* واتجاه نقدى يمثله أيضاً ابن سينا ثم الغزالى .

وسنبداً في عرضها وتقييمها :

الكندى : تهيئة ذهن وتلاقى تراثين^(٢٦) :

(١) حياته :

ولد بمدينة الكوفة في أواخر القرن الثامن عندما كان والده والياً عليها .

كان أبو يعقوب بن إسحق الكندى (من قبيلة كندة) ولقب لذلك الانتساب العربى (بـ) فيلسوف العرب) تميزاً له من أقرانه من المتوفرين على دراسة الحكمة العقلية .

قال عنه ابن أبى أصيبعة : فيلسوف العرب واحد من أبناء ملوكها وكان أبوه إسحق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدى والرشيد ، وكان الأشعث بن قيس من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كنده .

وكان يعقوب بن إسحق الكندى عظيم المنزل عند الأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد .

(٢) رائد في الترجمة :

قال أبو معشر في كتابه المذكرات لشاذان : حدّاق الترجمة في الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندى ، وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى .

يقول ديور : وأيا ما كان فقبيلة كندة التى كان أصلها من جنوب جزيرة العرب ، كانت أرسخ قدما في الحصار من غيرها من القبائل .

يقول مايهوف عنه : وقد كان حقاً - بحسب ما نعرف - أول عالم أتقن علوم اليوناني إلى حد يدعو إلى الدهشة . ولكن لا يعرف من تراجمه إلا شيء قليل جداً . ولم تبق لنا أية ترجمة أتمها بنفسه حتى إن دوره كمترجم مجهول تماماً ، ولكنه كتب معتمداً في الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل قرابة ثلثائة كتاب من تأليفه هو في الطب ، والفلسفة الأرسططالية ، والفيثاغورية المحدثه ، والأفلاطونية المحدثه ، وفي الرياضيات ، والبصريات ، والفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدنية ، والأخلاق ، وغيرها ، وبهذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق إلى علوم الأوائل ، كما هو الحال في التراجم ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشيء القليل ، ومذهبه معروف معرفة قليلة لا تسمح بتكوين رأى نهائى قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير في العالم الإسلامى ، وعلى الرغم مما كان له من مكانة بوصفه عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر العربية القديمة فإنه لم يخلف تلاميذ ، ولم يكن لفلسفته من الأثر في العرب بعد وفاته مثل ما كان لها في الغرب في ترجمتها اللاتينية .

(٣) تلاميذه :

أما قول ماكسى مايهوف من أنه لم يكن له تلامذة فإن عبد الرحمن بدوى يبدو أنه لم يقتنع بهذا فأثار في هامش رسالة مايهوف إحالة في موضع آخر من الرسالة على نص من الفهرست يفيد بأنه له تلاميذ وذكر منهم : أحمد بن الطيب السرخسى ، وأبا يزيد أحمد البلخى قال عنهما صاحب الفهرست : الجيل الثانى من فلاسفة المسلمين . ويزيد بن أبى أصبيحة على ابن النديم فيقول : كان من تلامذة الكندى وورائيه : حسنويه ، ونفطويه ، وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن ومن تلامذته : أحمد بن الطيب ، وأخذ عنه أبو معشر ، قال أبو محمد عبد الله بن قتيبة في كتاب : « فرائد الدر » قال بعضهم أنشلت يعقوب بن إسحاق الكندى :

وفى أربع منى حلت منك أربع فما أنا أدري أيها هاج لى كرى
أوجهك فى عينى أم الطعم فى فمى أم النطق فى سمعى أم الحب فى قلبى
فقال : والله لقد قسمها تقسيماً فلسفياً .

(٤) نقد صاعد الأندلسى للكندى :

ومن المؤرخين : من وصفه بالتقصير ، والسطحية ، ولاسيما فى المنطق منهم القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد ، فى كتاب « طبقات الأمم » عندما ذكر تصانيفه ، وكتبه قال : ومنها كنبه فى علم المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس اتفاقاً عاماً ، وقلما ينتفع بها فى العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق من

الباطل في كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها فلا يتفجع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيقة فحيث يمكنه التركيب ، « ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التركيب ، ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها أو ضن على الناس بكشفها ؟ وأي هذين كان فهو نقص فيه ، وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فلسفة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » .

وعلق ابن أصبعية منكرًا عليه قوله ، فقال : هذا الذي قد قاله القاضي صاعد عن الكندي فيه تحامل كثير عليه وليس ذلك مما يحط من علم الكندي ، ولا مما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها .

وذلك على خلاف ما ينقل د . أبو ريدة في هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام حين قال : ولا يحسن أن تنتهي من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته أبداهها القاضي « صاعد » في طبقات الأمم ، ثم قال : وتابعه فيها ابن أبي أصبعية . وما ذكره أبو ريدة يخالف ما نقلناه عن ابن أبي أصبعية الذي جاء تعليقه بصيغة الإنكار على « صاعد » مع وصفه له بالتحامل .

(٥) الكندي يلتزم بالقضايا الإسلامية :

يرى بعض النقاد أن الكندي خالف فلسفة الإسكندرية في عدد من المسائل الكبرى وبقي محافظاً على روح الشريعة الإسلامية ، مثال ذلك قوله :

* إن حقيقة الوحي يستطيع إثباتها بالقياس المنطقي على وجه لا يتصدى لإنكاره إلا الجاهل .

* وإن الحقيقة المنزلة تفوق الحكمة الإنسانية مرتبة .

* كما يفوق الأنبياء - الذين ينطقون باسم الله ، والذين هم حملة العلم الإلهي - سائر البشر .

* دفاعه عن فكرة حدوث العالم من العدم .

* إمكان حدوث المعجزات .

* صحة الوحي النبوي .

* حشر الأجساد .

* قدرة الله على إحداث العالم وإفناؤه .

وقد اتخذ الكندي في جميع هذه القضايا موقفاً صريحاً معارضاً للمشائين وأصحاب الفيض ومؤيداً لعلماء الكلام ، وكان ذلك منه على أساس وسائل المعرفة عنده وهي ثلاث :

- * حسية : تتحصل بالحواس والخيالة ، وموضوعها : عالم الطبيعة .
- * وعقلية : تتم بالاستدلال البرهاني أو النظر الاستنباطي ، وموضوعها : العلم الرياضي .
- * وإشراقية : تنال بالحدس والإلهام موضوعها علم الربوبية

وقد قطع بأنه لا يجوز بوجه من الوجوه أن تستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما لتحصيل المعرفة في موضوع آخر ، فلا تلتبس الأمور الإلهية بالحس ولا الحسية بالإلهام .

يقول : « فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي : حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً . فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا » .

وبناء على هذه التفرقة في وسائل المعرفة وموضوعها - : خطأ الكندي بالفكر خطوة تجاوز بها الحد الذي أوصله إليه المتكلمون ، وخرج به من قضايا الكلام المحدودة إلى قضية الشريعة والفلسفة . ككل ونهج بينها نهجاً توفيقياً ؛ إذ بدا له من خلال رؤيته الفلسفية أنهما يتفقان في الغاية ؛ إذ هي في كليهما تعليم الإنسان الحق ، وتوجيهه نحو الخير ، وإن كانت الوسيلة مختلفة فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد الفكري والنظر الاستنباطي فيأتي غامضاً لكنه عن طريق الشريعة : ينسكب في قلوب الأنبياء انسكاباً ، فيأتي خالصاً واضحاً .

ومن رأى غير هذا من دعاة العلم أو رجال الدين ، فعالم قد جهل أغراض الشريعة ، أو مؤمن قد حرم نعمة العلم . وهكذا نشر الكندي التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وكان منهجه إخضاع الفلسفة لأغراض الشريعة وإلحاق تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ، ومبادئ الفلسفة .

يقول كمال اليازجي : إن الكندي قد أقام آراءه الفلسفية على أسس يونانية ، لكنه استبقى شيئاً من عناصر علم الكلام في بعض نزعاته وآرائه ، وفي جانب من مناهجه وأساليب استدلالاته ، فهو - والحالة هذه - مخضرم النزعتين ، تتمثل في إرادته مرحلة انتقال من مسائل الكلام إلى قضايا الفلسفة ، ولذلك صح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر العربي من الكلام إلى الفلسفة .

(٦) الكندي ومنهج دراسة التراث : (٢٧)

« وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى به ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس

ينبغي بنحس الحق ، ولا تصغير قائله ولا الأثرة به فلا أحد بنحس بالحق بل الكل مشرف بالحق ...

ويستشهد بقول أرسطوطاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ؛ إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . ثم عقب الكندي بقوله : فما أحسن ما قال في ذلك .

ثم يزيد من شرح المنهج وكأنه يرفع عبثاً وقع عليه من الزامين للفلسفة .

« فحسن بنا - إذا كنا صراحاً على تميم نوعنا ، إذ الحق في ذلك . ونلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذا السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلل العارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص المكتسبة ، توخياً سوء تأويل كثير من المتحمسين بالنظر في دهرنا ، من أهل الغربية عن الحق ، وإن توجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة لكل الشاملة لهم ، ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب يسد فسجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووصفهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين . وهم أعداء الدين ؛ لأن من تجر بشيء باعه فقد باع شيئاً لم يكن له ، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتفرد من الدين من عاند فن علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً .

وبسبب تلك النظرة انتفع الكندي كثيراً بالتراث الهلنستي الإسكندري في صياغة أدلته على الله .

ولذلك صبح اعتباره همزة الوصل بين تعاليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة ؛ فقد أعان المعتزلة على ربط الإسلام بالفلسفة ولاسيما الفلسفة الإلهية في قضايا الألوهية وكان المثل الوحيد لهذه الاتجاهات بين الفلاسفة هو الكندي .

(٧) الكندي والمفاهيم الفلسفية :

لقد ألف الكندي في المصطلحات الفلسفية رسالة عنوانها : « رسالة في حلود الأشياء ورسومها » تشهد له بكفاءته الفلسفية وحسه اللغوي فرأى أن أحسن ما عهد في الفلسفة هو تحديد المفاهيم وذلك كان في بداية الترجمة ولا شك أن تلك خطوة تشهد بصلاحية

اللغة العربية ومهارة الكندي في الترجمة فقد كان يلجأ إلى التعريب ، أو البحث أو توسيع دلالات الألفاظ المجازية وذلك يشهد له بطول الباع في اللغة العربية وأساليبها ولو أن من بعده هذا حذوه في تحديد المفاهيم الاصطلاحية لقلت هوة الخلاف بيننا وفي حوارنا .

على أى حال لا يستطيع الباحث فهم دور الكندي في الفلسفة الإسلامية بسبب ضياع الكثير من كتبه وهذا ما أعاق الباحثين عن تفهم حقيقى له وفلسفته ودوره الحقيقى في الفكر الإسلامى .

الفارابى : توحيد بين وحدة الدين ووحدة الفلسفة :

حياته :

« مهد الكندي للفلسفة العربية بأن قرر بعض أوضاعها الأساسية ، نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وتلك كانت خطوة تمهيدية لا بد منها . ثم عمد إلى قضاياها فعالجها أولاً بالدليل العقلى ، ثم انتهى إلى إلحاقها بالأصول الشرعية . وإذا بالفلسفة قد اختلطت بالكلام على هذا النحو ؛ فقد بدأ فيلسوفاً ، وانتهى متكلماً .

يقول ابن أبى أصيبعة^(٢٨) :

- * هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان .
- * مدينته فاراب : وهى مدينة من بلاد الترك فى أرض خراسان ولد فى ٩٥٠ م .
- * وكان أبوه قائد جيش ، وهو فارسى المنتسب . وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام به إلى حين وفاته . وكان رحمه الله فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً قد أتقن العلوم الحكيمة ، وبرع فى العلوم الرياضية ، زكى النفس ، قوى الذكاء متجنباً عن الدنيا ، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين . وكانت له قوة فى صناعة الطب ، وعلم بالأمر الكلية منها ولم يباشر أعمالها ، ولا حاول جزئياتها .

وفاته :

يقول ابن أبى أصيبعة : ونقلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابى سافر إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلثمائة ورجع إلى دمشق . وتوفى بها فى رجب سنة تسع وثلاثين وثلثمائة عند سيف الدولة على بن حمدان فى خلافة الراضى ، صلى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلاً من خاصته .

زهده :

ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاج من ضرورى عيشه ، ولم يكن معنياً بهيئته ولا منزل ولا مكسب .

ويذكر أنه كان في أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها ولم يسكن إلى شيء من أمور الدنيا البتة .

دراسته للفلسفة :

ويذكر أنه صنع آلة غريبة يستمع منها أحياناً بديعة يحرك بها الانفعالات . ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولاً وتحري قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة .

وقال أبو نصر الفارابي عنه نفسه : إنه تعلم الفلسفة من يوحنا بن جيلان إلى آخر كتاب البرهان .

يقول ابن أبي أصيبعة :

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعضها ، ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها ، وسمى تأليفه فيها . ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جليلة ، عرف فيها بتدرجه إلى الفلسفة . ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه . يعلق ابن أبي أصيبعة عليه بقوله : ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم فيها .. ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما ... وعرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطو وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية وفرق بين أبواب الفلسفة ، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية والنواميس النبوية .

وكان يحسن عدة لغات غير العربية : التركية والفارسية ويلم بالسريانية ، وكان يحبى ابن عدى المترجم الشهير من تلاميذه ، فاستعان به للوقوف على دقائق الفلسفة اليونانية . ويبدو أن دراسته لفلسفة أرسطو مبكراً جعلته أكثر حبا لفلسفة أرسطو من أرسطو ذاته .

الفارابي وفلسفة أرسطو :

وإذا كان حنين بن إسحق قد استطاع - عن طريق مترجماته ، وملخصاته - أن يجعل

جالينوس سيد الطب المطلق في العصور الوسطى ، فإن الفارابى قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية في ميدان الفلسفة .

« وعلى يد الفارابى نمت الفلسفة الإسلامية الأرسطاطاليسية نمواً كاملاً ، ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية في الشرق كانت في تطورها وعمرها متأخرة كل التأخير عن أختها في الغرب . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الأرسطاطاليسية في تكوين فكرة الألوهية في دينهم .

ويبدو أن حبه لأرسطو كان شائعاً شيوعاً أثار عند بعضهم سؤالاً سأله لأبى نصر : من أعلم أنت أم أرسطو ؟

فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه .

ومن حبه لأرسطو : ألف في الدفاع عنه كتباً كثيرة منها :

* كتاب في أغراض أرسطو في كل واحد من كتبه .

* كتاب في الدعاوى المنسوبة إلى أرسطاطاليس في الفلسفة مجردة من بيانها وحججها .

* كتاب عيون المسائل على رأى أرسطوطاليس ، وهى مائة وستون مسألة .

« وكان^(٢٩) لأهل السنة من آراء المنطق موقف خطير ، ، أخطر بكثير من موقفهم من آراء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بآراء العلوم اليونانية الأخرى يبدو في العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق في صورة معارضة خطيرة كل المخاطرة .

والظاهر أن الفارابى - وفضله الرئيسى راجع خصوصاً إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها - قد قصد إلى معارضة هذا رأى المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق^(٣٠) (لم يصل إلينا) . جمع فيه من أقوال النبى صلى الله عليه وسلم ما يمكن أن يستخدم للحكم من وجهة نظر الدين حكماً في صالح المنطق .

ويبدو أن موقف الفارابى الفلسفى كان في أغلبه رد فعل بإزاء موقف أهل السنة من الفلسفة ، ولاسيما الفلسفة الإلهية ، ورأيهم فيها أنها متناقضة يقول حولد زهير :
« وكان طبيعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كليهما ، ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تمهيد لها ومقدمة ، فكان يدور موضع الكراهية من نفوس أهل السنة إذ لم يكن في وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم التى لا تتعرض للدين في جوهرها ، قادرة على الإغراء بالتقدم في طريق الفلسفة . ولعل هذا الموقف يفسر - من وجهة نظرنا -

محاولة تأليفه لكتاب : «الجمع بين رأيي الحكيمين» خطوة منه عملية لإزالة ما يبدو عليهما من تناقض . وذلك كان أهم ما عنى به الفارابي في الفلسفة : الجمع بين مبادئ الفلسفة والأصول الدينية في نظام فلسفي موحد .

ودفعه ميله لوحدة الحقيقة الفلسفية : أنه قد قام بهذه المحاولة على مرحلتين :
* عالج في الأولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر أن خير ما فيها قد انتهى أمره إلى أفلاطون وأرسطو ، فهما - إذن - متفقان في الجوهر كما أعرب عن ذلك كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» .

* وجمع في الثانية بين الفلسفة والشريعة ووجدانيتهما في الغاية والقصد وكانت نظريته : العقول العشرة توفيقاً تطبيقياً بين قواعد الفلسفة وأصول الدين في نظرية خلق الله العالم ومنهجاً في التوحيد بين تراثين .

وهي محاولة شاقة وعسيرة بالرغم من أنها بين أستاذ وتلميذ . فإن الشقة بينهما بعيدة ولعل الذي دفع الفارابي إلى هذا العمل هو :

أولاً : ميله الطبيعي للفلسفة اليونانية ولاسيما أفلاطون وأرسطو الذي عرف خطأ عن طريق كتب لأفلوطين لكنها نسبت خطأ إلى أرسطو . جعله يتبنى تلك المحاولة التي بانته عن وليد مشوه .

ثانياً : كما يرى بعض الباحثين أنه عرف إلهيات أرسطو من خلال تاسوع أفلوطين وكما رأينا سابقاً أنها نسبت إليه ، ولا شك أن التقارب بين ما جاء في التاسوع وبين أفلوطين يدع الفيلسوف إلى بيانه « وقد حاول أن يضع البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جارياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتمشياً إلى حد ما مع العقيدة الإسلامية .

نقدم نصوصاً للفارابي من رسالتين :

* الأولى : رسالة الفارابي في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان .

* الثانية : رسالة الفارابي في الرد على : يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس في قوله بأزلية العالم .

وقد حققهما د . بدوي تحقيقاً جيداً ونشرهما في كتابه : «رسائل فلسفية» للكندی والفارابي وابن باجة ، وابن عدى ، من منشورات الجامعة الليبية .

تفيدنا تلك النصوص :

* مدى ثقافة الفارابي بالطبيعة وإحاطته بمذهب أرسطو وتميزه في هذا المجال الطبي - التشريحي - والفلسفي وذلك واضح لنا من مراجعاته الطبية واستدراكاته - الجدلية - على جالينوس ، أفلاطون في محاوراته مع طيماوس ، وأبقراط ، وما ذكره من مراجع لأرسطو وهو بصدد الرد على جالينوس .

* التزامه القوى بمنطق أرسطو ومفاهيمه وطريقته في تقسيمه للعلوم التي على أساسها قوم رأى جالينوس في منافع الأعضاء وتلك طريقة لا يرضى عنها المنطق نفسه ففيها كما يقول المنطقة : مصادرة على المطلوب فلم يستحدث منهجاً فارابياً محايداً للحكم بين مدرستين : مدرسة الأكاديمية الأفلوطينية والتي كان يجدها جالينوس دائماً ومدرسة أرسطو المشائية التي كان يتقصد جالينوس فكرها ... لذلك جاء نقده جدياً من عدة وجوه :

* أنه أعتمد في مناقشة التجريبات : على الأدلة النظرية المنطقية ولم يفصل بالتجربة بينهما .

* رجع - كما هي عادته - إلى المقارنة العامة بين العلم النظري والعلم التجريبي فيقول : طريق جالينوس طريق طبي ، وغرضه فيه غرض طبي وطريق أرسطوطاليس فيها طريق العلم الطبيعي وغرضه فيه كمال النظر . وهكذا راجع النص اللاحق تلاحظ أنه خرج بالموضوع العلمي التجريبي إلى رؤية فلسفية قوامها ما قدمه أرسطو في كتاب البرهان . فيقول :

فالطب صناعة عن مبادئ صادقة يلتمس بأفعالها أن تحصل الصحة في بدن الإنسان وفي كل واحد من أعضائه . وصناعة العلم الطبيعي صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقيني في الأجسام الطبيعية وفي الأغراض الذاتية التي لها .

وكل واحد من أنواعها عن مبادئ صادقة كلية ذاتية معلومة يقيين أو بعلم أبين من اليقين . ومعنى اليقين (وما هو) أصح وأيقن من اليقين هما اللذان حدّا في كتاب : « البرهان » والعلم النظري أحدهما : علم وجود الشيء والثاني : علم الشيء بما يدل عليه حده وهو علم جوهره ... الخ . وعلى تلك الوتيرة تأول الفارابي بعسر بالغ صحة موقف أرسطو وتسفيه ردود جالينوس بالرغم من أن جالينوس قد تخصص في ذلك العلم وله ملاحظات جيدة إلا أن الفارابي أثر الدفاع عن أرسطو . على أي حال لقد قدم الفارابي رؤية ثقافية تدل على سعة اطلاعه وقدرته الفائقة على الجدل

والمناظرة وإحاطته بالموضوع، يقول ابن أبي أصيبعة : وكانت له قوة في صناعة الطب ،
وعلم بالأمور الكلية ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها « فربما لذلك جاء رده
جدلياً » .

وعلى القارىء أن يتابع قراءة النصوص وله أن يستتج وعليه أن يشترك بعد دراسته
في الحكم على نصرة الفارابي المتعمدة لأرسطو وفق قواعد أرسطو .

قال الفقيه الفاضل أبو نصر محمد بن محمد الفارابي :
قصدي بالتأليف في هذا الكتاب ما اشترك في الفحص عند جالينوس وأرسطاطاليس من
أمر أعضاء الإنسان مما قرأته من كتب أرسطوطاليس الموجودة لدينا . والذي اشتركا في
الفحص عنه من أمور الأعضاء للإنسان : منها ما سبيلها أن يعرف (٣٠٤ أ) بالمشاهدة
وبمباشرة الحواس لها ، ومنها ما سبيلها أن يعرف بالبراهين . والتي اشتركا في الفحص عنه
مما سبيلها أن يعرف بالبراهين هي الأشياء التي لها كون كل واحد من أعضاء الإنسان وأنواع
الصحة والمرض الكائنة في الإنسان وفي أعضائه .

ونحن إنما نقتصر من جميع هذه على التي سبيلها أن تعرف بالمشاهدة ، وعلى التي لأجلها
يكون كل واحد من أعضائه . من قبل أن كتاب أرسطوطاليس في الصحة والمرض غير موجود
عندنا اليوم . وطريق كل واحد منهما فيما اشتركا فيه غير طريق الآخر وغرضه . فإن طريق
جالينوس طريق طبي ، وغرضه غرض طبي . وطريق أرسطوطاليس فيها طريق العلم الطبيعي ،
وغرضه فيه كمال النظر . ويبين ذلك في كل واحد من الصناعتين فالطب صناعة عن مبادئ
صادقة يلتمس بأفعالها أن تحصل الصحة في بدن الإنسان وفي كل واحد من أعضائه . وصناعة
العلم الطبيعي صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقيني في الأجسام الطبيعية وفي الأغراض الذاتية
التي لها . وكل واحد من أنواعها عن مبادئ صادقة كلية ذاتية معلومة يقين ، أو بعلم
أبين من اليقين . ومعنى اليقين (وما هو) أصبح وأيقن من اليقين هما اللذان حدا في كتاب
« البرهان » . والعلم النظري أحدهما علم وجود الشيء ، والثاني علم الشيء بما يدل عليه
حده وهو علم جوهره .

ومن شرائط اليقين أن يعلم وجود الشيء وأسباب وجوده ، وأسباب وجود كل جسم
طبيعي أربعة : مادته وصورته ، وفاعله ، والغاية التي لأجلها كون . والذي تفيدته الصناعة
الطبيعية في كل جسم طبيعي هو علم جوهره وهو ما يدل عليه حده ويعرف مادته وصورته
وفاعله الذي كونه . ويقيد في كل واحد من أعراضه الذاتية علم ما يدل عليه حده ويعرف
فاعله الذي كونه والغاية التي لأجلها كون . فبعض الأسباب هي الأسباب التي عنها وجود

الشيء : وهى مادته وفاعله ، وبعضها بها وجوده : وهى صورته ، وبعضها لأجلها وجوده ، وهى غايته التى لها كون . ويلتمس أن يفيد هذه كلها براهين يقينية . وموضوعها التى فيها تفيد هذه العلوم هى الجسم الطبيعى وأنواعه والأعراض الذاتية له ولكل واحد من أنواعه . وليس له آخر سوى أن يجعل هذه كلها معلومة معقولة فى اليقين . وغايته القصوى كمال العلم النظرى فإن العلم الطبيعى لما كان جزءاً من العلم النظرى كان الكمال الحاصل عنه جزءاً من الكمال النظرى .

وسائل المعرفة فى تلك القضية :

وأمر الحيوان وكل نوع من أنواعه منها ما سبيله أن يعلم بالقياس : إما بالدلائل ، وإما بالبراهين . ومنها ما يعلم لا بقياس أيضاً على مثال ما عليه الحال فى سائر الأشياء الأخرى والذى منها يعلم لا بقياس فمنه (٣٠٥ ب) ما هو معلوم من أول الأمر ، لا بتجربة ولا بمعاينة ، ولا بأن تتحرى معانيه وصوره ومشاهدته . ومنها ما يعلم بالتجربة والمعاينة والتفقد ، وبأن يتحرى ويجهد فى أن يشاهد بالحس . وأرسطاطاليس أثبت فى كتابه : « فى الحيوان » من أمور الحيوان وأنواعه هذين الصنفين ، وجعله قسمين : قسم أول أحصى فيه ما سبيله من أمور الحيوان وأنواعه أن يعرف بالمشاهدة وبالتجربة والحس ، وبالجمل ما سبيله أن يعلم لا بقياس أصلاً ، وذلك من أول كتابه « فى الحيوان » إلى آخر المقالة العاشرة ، وقسم أثبت فيه الأشياء التى سبيلها أن يلمس معرفتها والدلائل والبراهين وأعطى فيها برهاناً ما سبيله أن يكون عليه برهان الدليل فيما سبيله منها أن يكون عليه دليل . وذلك فيما تبقى من كتب الحيوان إلى آخر كتابه « فى الحياة والموت » . والإنسان أحد أنواع الحيوان .

وسلك أرسطوطاليس فى تلخيص أموره فى كتابه فى الحيوان هذا المسلك وأثبت فى القسم الأول ما سبيله من أموره أن يعلم بالتجربة والمشاهدة بالحس (و) فى القسم الثانى ما سبيله أن يعلم من أموره بالدليل والبراهين . وأعطى فى كل واحد مما ذكره : إما الدليل ، وإما البرهان .

و (من) أعضاء الإنسان ما سبيله أن يتحصل لصاحب العلم الطبيعى علمها لا بقياس . فما كان منها معلوماً من أول أمره من غير أن يحتاج إلى التفقد ولا إلى التكشيف عنه ولا إلى تشريحه اقتضب الحال فيه اقتضاباً وأثبت ، وما كان منها يحتاج فى أن يشاهد إلى تكشيفه أو تشريحه وتفقده وتأمل حاله اجتهد فى ذلك ، وحرص على أن يشاهد منه كل ما أمكنه مشاهدته ، ويتقصى ذلك . ويؤخذ حيثئذ كل عضو من أعضاء الإنسان ، وكذلك كل عضو من كل حيوان ، فهو مكون إما لأن يفعل شيئاً ، وإما لأن يفعل عن شيء ، وإما للأميرين

جميعاً . وهذان هما الغاية والغرض الذى لأجله كون كل واحد منها . والغاية هى آخر الأسباب الأربعة وسبيل العلم الطبيعى أن يعرف ويعطى فى كل عضو من أعضاء الإنسان الغاية والغرض الذى لأجله كون كل واحد منها . أما أولاً فلأجل أن الفلسفة إنما غرضها والكمال الذى إليه تنتهى أخيراً هو علم أسباب الموجودات التى لها أسباب . والعلم الطبيعى جزء من الفلسفة . والغاية التى لأجلها وجود كل نوع من أنواع الجسم هى أحد أسباب وجوده . ويلزم صاحب العلم الطبيعى أن يعلمها . وإن لم ينتفع بها فى أن يستفيد به علم شىء آخر ليحصل له كمال هذين الصنفين من العلم النظرى .

وبعد ذلك فلأن الغايات التى لأجلها كونت الأعضاء توقفنا على جواهر تلك الأعضاء وعلى صورها وموادها . إذ كانت الغايات فى الأشياء التى لها غايات هى التى توقفنا على التى تلزم أن تكون قبل الغايات ، فإنها كثير ما توقفنا على ما فى الأسباب الثلاثة .

وقد يظن فى كثير من الأشياء أن غايتها هى أشرف أسبابها ، وأن سائر أسبابها إنما هى لأجل تلك الغايات ، وإنما هى السبب لوجود تلك الأسباب الأخرى ، وأن ما ليست له غاية وغرض يقصد بوجوده له فوجوده باطل لا معنى له ولا حدود . ولأجل هذه يلزم صاحب العلم الطبيعى أن يعرف الغاية التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء الحيوان والإنسان . وهذا غرض صاحب العلم الطبيعى فى معرفة الأفعال والانفعالات التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء كل نوع سواء من أنواع الحيوان مثل أعضاء الفرس وأعضاء الفيل وأعضاء الجراد والبعوضة وسائر الحشرات ، وإن صغرت . فإن الذى يلتزمه صاحب العلم الطبيعى من الكمال تعلم الغايات التى لأجلها كون كل جسم طبيعى سواء هى السعادة والكمال الكائن من العلم النظرى الذى لخص أمره فى كتاب « النفس » وغيره .

منهجه فى التوفيق بين المدرستين :

وبين الرجلين اتفاق فى أشياء كثيرة ، واختلاف فى أشياء قليلة وذلك أن جالينوس أخبر فى كثير من الأعضاء أنه شاهد فى أمرها مثل ما أخبر أرسطوطاليس أنه شاهد منها . وقد أحصى جالينوس فيما أحصى من الأعضاء فى بدن الإنسان أعضاء لم نجد أرسطوطاليس ذكر تلك الأعضاء أصلاً ، ولا أوماً إليها لا بإجمال ولا بتفصيل . وتلك هى الأجسام المستطيلة البيض اللدنة الشبيهة بالخيطوط الغلاظ التى ذكر جالينوس أنها تنبت فى الدماغ وفى النخاع ، وسماها الأعصاب . فإن هذه لم يذكرها أرسطوطاليس أصلاً ، بل التى سماها أرسطوطاليس أعصاباً أشياء أخرى غير هذه . فواحدة أن الأمكنة التى ذكر أرسطوطاليس أن فيها هذه الأجسام هذه سماها هو أعصاباً لا يمكن لأحد من المشرحين ، ولا جالينوس أن فيها

تلك الأجسام . بل يذكرون كلهم أنهم يعاينون تلك الأجسام في مثل القلب ومفصل العضو والكتف والركبتين ومفصل الساق والقدم . غير أنهم لا يسمون هذه الأجسام أعصاباً . بل يسمونها بأسماء أخرى : فإن بعضها يسمونها رباطات ، وبعضها أوتاراً ، وبعضها أجساماً عصبية . وهذه هي التي سماها أرسطوطاليس أعصاباً لا غير . وأن أرسطوطاليس لم يذكر أن في نواحي الظهر ولا في نواحي القفار ولا في الدماغ شيئاً من جنس الأجسام التي سماها الأعصاب . فلذلك قال : ليس في الدماغ شيء من تلك الأجسام التي يسميها هو أعصاباً . وصدق في ذلك . والمشرحون كلهم يذكرون أنهم لم يعاينوا في دماغ أصلاً شيئاً من تلك التي سماها أرسطوطاليس أنها ليست حصّة من الحس . ولا أنها تحس ، لا في التي سماها جالينوس أعصاباً .

وعلى أنه يتبين أيضاً أن أرسطوطاليس قد عرف كثيراً من تلك الأجسام التي يسميها جالينوس أعصاباً ولم يسمها هو باسم العصب ، بل سماها سبلاً من ذلك أنه قال : يخرج من الدماغ إلى كل واحد من العينين ثلاثة سبل : أحدها من مقدم الدماغ ، وذكر أنه مجوف . والذي يخرج منها إلى اليمنى هو والذي يخرج إلى اليسرى ، أو يلتقيان ثم يفترقان ، فيصير الأيمن إلى العين اليمنى ، والأيسر إلى العين اليسرى . وأنتم تعلمون أن هذين اللذين سماهما جالينوس وكثير غيره : عصبيين ، وكذلك الجسمان ، وكذلك الآخرا اللذان سماهما أرسطوطاليس السبل سماهما جالينوس أيضاً أعصاباً . فإن التي سماها جالينوس أعصاباً قد عرف كثيراً منها أرسطوطاليس بغير الاسم : الأعصاب ، وأنها في نواحي الرأس . فإذا الذي قال أرسطوطاليس إنه ليس في الرأس ولا في نواحي الظهر أصلاً لم يرد به هذه التي يسميها جالينوس أعصاباً بل التي يسميها هو أعصاباً . لا التي يسميها جالينوس أعصاباً يوجد شيء منها في القلب ، ولا في شيء من الأمكنة التي ذكر أرسطوطاليس أنه يوجد فيها الأجسام التي يسميها هو أعصاباً يوجد فيها الأجسام التي يسميها جالينوس أعصاباً . وما أدري كيف ذهب هذا على جالينوس حتى أعاد وأبدأ في مواضع كثيرة وطول في مناقضة أرسطوطاليس في أن القلب فيه عصب كثير ، وأن الدماغ ليس فيه شيء من العصب . وهو نفسه يعرف في القلب أجساماً كثيرة من جنس الأجسام التي يسميها هو رباطات وأوتاراً وأجساماً عصبية . وتلك التي يسميها أرسطوطاليس أعصاباً دون تلك التي تأتي العينين والأذنين من الدماغ . ونعرف بأن تلك التي يسميها هو رباطات وأوتاراً ليس من جنسها شيء في الدماغ . وأرسطوطاليس يعترف أن في الدماغ وفي نواحيه أجساماً من تلك الأجسام التي يسميها جالينوس أعصاباً ، فلم يستعمل أقاويل لا ينتفع بها باطلة في مناقضة المشائين فيما رأيه فيه بعينه رأيهم وهو لا يشعر ، والأمر على ما يراه عليه من الظهور والبيان من كلام أرسطوطاليس

فيما يراه كان يفعل في هذا الوجود أبقرط يقول هذا القول ما يراه كان يناقضه أو يفهم
 من أول وهلة ما ذكرناه نحن ولا نرى بينه وبين أبقرط خلافاً أصلاً . فأنت تجده فيما
 يفسره من أقاويل أبقرط إذا وجد لفظه يدل في المشهور على معنى هو خطأ في الصناعة
 وأمكن بوجه ما بعيد - من مجاز أو استعارة - أن يستعمله دالاً على معنى صواب جهد
 أن يبين أن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى الصواب ، واجتهد في أن يجد لذلك شاهداً
 من قول شاعر شاذاً ، واستعارة من شيء بعيد أن يستعار منه ، أو اشتقاق بما لم تجر عادة
 الجمهور أن يشتقوا منه ، وأمكن بوجه ما أن يحمل اللفظة على ذلك المعنى (٣٠٧ ب) -
 فعل وثبت الحكم أن أبقرط حين نطق بها أراد بها هذا المعنى الصواب . ثم يرد من ألفاظ
 أرسطوطاليس ما هذه شدة بيانه وظهوره حتى أن يكون نسبتها إلى المعنى الخطأ كنسبة تلك
 الألفاظ من ألفاظ أبقرط إلى المعنى الصواب فيتأولها على المعنى الخطأ الذي يحتمله احتمالاً
 بعيداً ويجتهد بعد ذلك ويطول مناقضة أرسطوطاليس في معنى لا يحتمله لفظه أصلاً إلا احتمالاً
 بعيداً جداً . ولا يناقض أبقرط في المعنى الخطأ الذي هو المعنى المشهور المدلول عليه بتلك
 الألفاظ . حتى إذا لم يجد تلك اللفظة تحتمل بوجه أصلاً معنى صواباً ، وكان كل ما تأوله
 على معنى صواب أكذبه في ذلك المعنى ما قيل في تلك اللفظة وما بعدها . وكانت تلك
 إذا زيد فيها أو نقص منها دلت حيثئذ على معنى صواب - لم يمتنع أن يزيد فيها وينقص
 منها إلى أن تصبح دالة بوجه ما على معنى صواب . وإن لم يكن دالاً بهذا الوجه أيضاً فإن
 ذلك الوقت وهو غير شاك على ما يظهر من كلامه بل يثبت الحكم بذلك أن هذا كذب
 على أبقرط زاده في كتابه بعض الأطباء الضعفاء في الطب إن كان ذلك المعنى معنى ضعيفاً
 في الصناعة . وإن لم يكن أيضاً داخلاً في الصناعة قال فيه إن بعض الوراقين زاده فيه وغلط
 بعض النساخين . ولم يحمل الخطأ في ذلك على أبقرط المعصوم عنده . ثم يجيء إلى ظهوره
 هذا الظهور من كلام أرسطوطاليس فيتأوله إما على عمد ، وإما على غفلة وغير على معنى
 بعيد على أن يفهم ذلك من كلامه ، ثم يقعد يناقضه في مقالة مبلغها زيادة على خمسين ورقة .
 ولو أنه استعمل في النظر في كلام أرسطوطاليس والتثبت فيه عشر عشر ما يستعمله في كلام
 أبقرط ، أو أصغى إلى ما يقوله مفسر كتب أرسطوطاليس ما كنت تجده يناقض أرسطوطاليس
 ولا في حرف واحد . وأنت تتبين في هذا الذي قلته أشياء كثيرة إذا قرأت المقالة التي وضعها
 الإسكندر الأفروديسي في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه جالينوس أرسطوطاليس . فإنك
 تتبين فهمه يعدل على معنى ما يقوله فيما هو عليه من الظهور والبيان ، ويدفع أن يفهم
 ذلك عن قول أحد أصلاً فضلاً عن أرسطوطاليس . وعلى أن جالينوس يشهد لأرسطوطاليس
 بجودة المعرفة بالتشريح . وأثبت أيضاً أرسطوطاليس في المقالة الثانية عشرة والثالثة عشرة

والرابعة عشرة من كتابه « في الحيوان » الأفعال والانفعالات التي لها كون كل واحد من الأعضاء المختلفة الأجزاء والأعضاء المتشابهة الأجزاء على ما يراه هو في نوع نوع ومن أنواع الحيوان . فذكر في جملة ذلك ما يراه أيضاً في الأفعال والانفعالات التي لها كون عضو عضو من أعضاء الإنسان . على أن تلك هي آخر الأسباب التي سبيل صاحب العلم الطبيعي أن يعطيها في كل جسم من الأجسام الطبيعية - وأثبت جالينوس أيضاً في كتابه « في منافع الأعضاء » التي اختارها في الأفعال والانفعالات التي لها كون واحد من أعضاء الإنسان . وسبيل الطبيب أن يعرف هذه لتحصل له معرفة صحة عضو عضو ومرضه . وآراء جالينوس في كثير من الأعضاء بأعيانها . وذلك أن أرسطوطاليس يرى في أعضاء من أعضاء الإنسان أنها إنما كونت لأفعال ما وانفعالات ما . ويرى جالينوس في تلك الأعضاء بأعيانها أنها إنما كونت لا لتلك الأفعال والانفعالات ، بل لأفعال أخرى وانفعالات أخرى ، ويرى في بعضها أنها كونت لتلك التي ذكرها أرسطوطاليس ولأشياء أخرى غيرها .

واختلافهما في أفعال الأعضاء وانفعالاتها ليس على مثال اختلافهما في الأعضاء أنفسهما . وأن ذلك اختلاف فيما أخبر كل واحد منهما أنه عاينه وشاهده ، وذلك اختلاف فيما لا يسهل علينا امتحانه والوقوف على الصادق من القولين ؛ لأن ذلك إنما يكون بأن نشاهد نحن أيضاً ذلك الذي ذكروا هم أنهم عاينوه في الإنسان وإنما يمكن علم ذلك بالتكشيف بالتشريح ، وذلك بعيد أن يفعل وعسر جداً . وهذا الاختلاف فيما ذكر كل واحد منهما أنه استنبطه بقياس أو دليل أو برهان فللإنسان أن ينظر بين الرجلين فيما يريانه ها هنا ، ويتوسط بينهما . ويمثل بين الرأيين وبين القياسين اللذين يوردان بهما في شيء شيء . ويمتنع كل واحد من القياسين بالقوانين التي أعطيناها وتعلمناها من كتاب « أنالو طيقى » الأولى والثانية ، وذلك ممكن سهل يتهيأ بأيسر شيء وفي أسرع وقت ، فنطرح ما تزيف منها ، ونتمسك بما صح وصدق فيهما . وكذلك نمتحن الرأيين أنفسهما : فإنهما إذا كانا متناقضين لم يكن إلا أن يكون أحدهما صادقاً ، والآخر كاذباً . والكاذب منهما يمكن أن يصادف مغايرة بسهولة من الناظر متى كان من أهل العلم الطبيعي . وكان القياس الذي يوجهه صحيحاً في صورته ومادته كان ذلك الرأي هو الصحيح .

ونحن مزعمون على أن ثبت ما وضعه أرسطوطاليس وضعاً من أعضاء الإنسان الظاهرة المكشوفة التي يشاهدها كل واحد في كل حين . وما أخبر أنه عاينه من أعضائه إنما توصل إلى مشاهدتها بالبصر وبالمس وبالتكشيف عنها وتشريحها وما أخبر به أنه عاينه في عضو عضو من تلك الأعضاء ، وثبت بإزائه ما كتبه جالينوس في عضو عضو من الأعضاء التي وصفها أرسطوطاليس ونردف ذلك بأن ثبت ما يراه أرسطوطاليس في الأفعال والانفعالات

التي لأجلها كون كل واحد من أعضاء الإنسان ، وثبت أيضاً بإزائه ما يراه جالينوس في فعل عضو من تلك الأعضاء وانفعاله . وما كان مما ثبتته من كلام أرسطوطاليس مختصراً ، وكان الذى لجالينوس في ذلك العضو أشرح وأكمل تلخيصاً (٣٠٨ أ) جعلناه شرحاً لما قاله أرسطوطاليس . وما كان في أقاويله من أشياء زائدة على ما قاله أرسطوطاليس زيادة لم نجد في كلام أرسطوطاليس شيئاً يمكن أن يتأول عليها ولا إليه أصلاً وكنت صحيحة جعلناه أشياء استنبطت بعد أرسطوطاليس لم يكن هو شعر بها واعتدناها من جالينوس فوائد وحمدناه عليها . وما كان فيما يقوله جالينوس من خلاف ومناقضة لما يقوله أرسطوطاليس دققنا (في) الأمر ونظرنا : فإن كان يناقض معنى كاذباً يحتمله لفظ أرسطوطاليس أو قوله ، وكان ذلك القول يحتمل معنى آخر في ذلك العضو صحيحاً لا يمكن أن يبطله القول المناقض الذى أتى به جالينوس - : جعلنا ذلك القول مناقضاً لذلك المعنى الكاذب ، وقلنا فيه : إنه ليس هو رأى أرسطوطاليس ولا مراده ، واستشهدنا بما يقوله من ذلك بموضع القول وما تقدم قبله وبما أردفه بعد وأشياء أخرى مما قلله أرسطوطاليس في مواضع من كتبه الأخر مما يلخص ما يشكل من هذا القول الذى وجد له ما هنا وأصوله المعروفة التى تلزم هذا المعنى دون ذلك الآخر منها الكاذب . هذا إن كانت الأشياء التى يستشهد بها ظاهرة بينة ، وإن كان فيها خفاء ، وكان ما يحتمله من المعنى الكاذب أظهر من المعنى الذى تزول به عنه المناقضة دعونا جالينوس إلى أن يقابل أرسطوطاليس في أقاويله ببعض ما يقابل به أبقرط إذا شرع في أن يشرح أقاويله أو يسوغ لنا أن نجري في شرح أقاويل أرسطوطاليس ما يسوغه لنفسه في شرحه لأقاويل أبقرط . وإن كان قول أرسطوطاليس يحتمل معنى صادقاً بوجه فمناقضته له فيما عسى ألا يكون كذب في اعتقاده بعد . وإن كان قول أرسطوطاليس لا يحتمل إلا ذلك المعنى الذى ناقضه واتمس إبطاله نظرنا في القول الذى به التمس إبطال ذلك المعنى وامتحناه بالقوانين التى تعلمناها في « أنالوطيقى » الأولى والثانية . فإن كان يلزم على القولين صحة ذلك القول فإنه قياس وإنه برهان له ، قبلناه وطرحناه ما يقوله أرسطوطاليس وتمسكنا بما يراه جالينوس واعتدناه منه فائدة وحمدناه عليها ، وإن كان يلزم عن تلك القوانين فساد تلك : إما في صورته ، وإما في مادته - اطرحنا القول التى أتى به وامتحنا قول أرسطوطاليس : فإن كان تلزم صحته عن تلك القوانين اطرحنا قول جالينوس وتمسكنا بما يراه أرسطوطاليس . فإن كان القولان اللذان أتيا بهما فاسدين جميعاً اطرحناهما وجعلنا ذلك مطلوباً يقف أمره إلى أن نصادف برهاناً يلزم عنه أحد الرأيين . وإن كان القولان جميعاً صحيحين على ظاهر الأمر عندنا علمنا أن القول مشكوك فيه ، واجتهدنا في حل الشك ، ونعلم أن كل واحد من القولين قد انطوى في كلتا مقدمتيه الكليتين وإن كانتا جميعاً كليتين أو في الكلية منها

كذب أن الكذب إنما يزول عنه بأن تشترط فيها شريطته وننظر أى شريطة ينبغي أن نشترط في المقدمة الكلية من القياس حتى يزول عنها الكذب ، وتبقى الباقية كلية صادقة ، وكذلك يفعل بالقياس الآخر ، وتلك الشريطة بعينها تلزم النتيجة بحال ما ، لا تلك الحال ، أو بحال أخرى ولا تكون النتيجة متناقضتين ، على حسب ما لخص في « بارمينياس » وفي كتاب « المغالطين » فيكون كل واحد من القياسين منها في النتيجة على شريطة كان سبيلها أن يشترط فيها وأغفلت ، فحيث يصير القياسان جميعاً برهانين^(٣١) .

ويقول في صدر تلك الرسالة مؤكداً على صحة قول أرسطو^(٣٢) :

وضلت رسالتك - أعزك الله - تسأل إسعافك بما أقدر عليه من كلام أبى نصر الفارابى - رحمة الله عليه . وأنا أذكر في هذه الكراريس ما وقع إلى من كلامه في أعضاء الحيوان وأفعالها الطبيعية وأحوال القوى الطبيعية وأفعالها ، وما يخص به عضو عضو ، وما يشترك فيه ، وما هو الرئيس من الأعضاء وما هو المرعوس منها ، وما يخص الرئيس وما يشترك فيه المرعوس ، ثم ما يخص كل واحد منها به ، والمشابه الذى بين الرياسة الطبيعية والرياسة الإرادية ، وبالجمله فإنه يبين رتب الأعضاء ورتب القوى ونسب بعضها عند بعض ، ويسوق ذلك أجمع ، وينسقه ، ويستشهد في بعضه برأى أرسطوطاليس ويرى أن رأى جالينوس فيما خالفه فيه هو رأى طيماوس وأفلاطون ، وأن جالينوس عجز عن أن يعرف الحق عند أرسطوطاليس . ثم بين هو ذلك حتى يظهر ويبين عند من قرأ هذه الأوراق . وأن الصحيح ما يراه أرسطوطاليس لا ما يراه طيماوس .

رسالة الفارابى في أعضاء الحيوان وأفعالها وقوامها :

ولقد تابع منهجه أيضاً في تلك الرسالة متعقباً رأى جالينوس بالانتقاد والهجوم ورافعاً أرسطو إلى حيث كان يحب ويهوى :

قال أبو نصر : لم يقل أرسطوطاليس ذلك وهو يتحرى به موافقة قول أبقرط ، لكن اتفق ذلك اتفاقاً . وجالينوس يبين من أمره أنه لم يفهم معنى ولا عن واحد من هذين الرجلين . ومعنى قوله : إن الهواء حار في طبيعته : أن طبيعة الهواء - وهى صورته التى بها تجوهر بالفعل - يتبعها من الكيفيات : الحرارة والرطوبة وسائر ما ينسب إليها من باقى الكيفيات . غير أنه قد يقهر على الحرارة ، فيضاد البرودة إلى مقدار ما من خارج ، كما يقهر على الحركة المكانية لها .

قال جالينوس : « أو يكون قد أحسن ، فى أنه نسى ما كذب فيه ، لا أنه لم يحسن فى ظنه أن الهواء وحده لا يفى بترويح القلب دون (٣١٥ أ) عضو آخر لا تلحق برودته برودة الهواء » .

قال أبو نصر : ما يليق بأرسطوطاليس أن يخاطبه جالينوس (هكذا) ، ولو كان محيطاً بالحقيقة وهو بعيد من الخطأ . وذلك لأنه قد كان يجب على جالينوس أن يعلم أنه ليس لهذا المقدار من الخطأ تزول مدحته والثناء عليه ، لكثرة ما أفاد من الفوائد العظيمة التي لم يشعر بأكثرها جالينوس ، على أن جالينوس يعترف ببعضها ، وذلك أن الكذب الذي ظنه بأرسطوطاليس لو كان ظنه حقاً لم يكن كذباً على عيان ولا كذباً على إنسان ، وإنما كذب عنده ظنه . وليس يستحق من كذب في ظنه هذا المقدار من الكذب - التعنيف والشتم مع صدق ظنه في كثير من الأشياء التي استفادها جالينوس مما هو معترف بها . ولكن هذه سجية هذا الرجل وحاله في إطلاقه لسانه في المشائين خاصة ، من بين سائر الناس . وأبقراط قد أخطأ عنده في أشياء كثيرة : أترى كان يطلق لسانه فيه بمثل ما أطلقه في أرسطوطاليس ؟ على أن ما ذكر أن أبقراط أخطأ فيه هو خطأ بالحقيقة^(٣٣) ... أرسطوطاليس لم يخطئ في شيء من ذلك ، وإنما أخطأ هو بما فهمه عن أرسطوطاليس . وأنت تتبين ذلك من (رسالة) الإسكندر الأفروديسي التي رد فيها على ثاوفرسطوس من الخطأ - وقوله : إن لم يحسن في ظنه أن الهواء لا يفى بترويح القلب دون عضو آخر لا تلحق برودته الهواء - فإن السبب فيما قاله جالينوس ونسبه إلى أرسطوطاليس من هذا أنه لم يفهم الفرق بين الترويح والتبريد ، وأن الترويح يلحقه العرض من أن يبرد . فإن كان يعرف الفرق بينهما ، فلم يستعمله فيما يراه من كلام أرسطوطاليس .

رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوى في الرد على أرسطوطاليس

نعرض في تلك الرسالة : الرد على يحيى النحوى في الرد على أرسطو في « ثبات أزلية العالم » . نلاحظ أنه بعد أن عرض نقلاً من كلام « يحيى النحوى » أخذ يتابعه ويفند أقواله على طريقته الجدلية .. وفي تلك الرسالة « رد الفارابي » ترى إحالات من الفارابي على مصادر أرسطو تؤكد القول بأن الفارابي كان أرسطياً أكثر من أرسطو وهو في إحالاته على مصادر أرسطو المتنوعة يراودك شعور بأنه يريد أن يخرج بأرسطو من هوة أوقعه فيها يحيى النحوى إلى بر السلامة .

بينما تلك القضية التي أقلق الفارابي - قضية أزلية العالم - ما كانت تؤرق أرسطو لو كان حياً ، لولا مخافة الفارابي عليه من أن تلحقه لعنات الفقهاء والحشوية ، ولولا أنه أيضاً خاف على الفلسفة وعلى نفسه وعلى المشتغلين بها ما كلف نفسه عناء الرد على يحيى النحوى .. وذلك ما أدركه الفارابي حين قال : ما قصد يحيى النحوى مناقصة أرسطو إلا لأحد أمرين :

* إما نصرة ما وضع في مثله من أمر العالم .

« وإما أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهل ملته ، ورضا رؤسائهم حتى لا يناله من ذلك ما نال سقراط . لذلك جاء رده على يحيى النحوى - ثقافة قلقة - جديلاً في انتصاره لأرسطو بالحق وبالباطل فكان أقرب ما يكون إلى وضع ستار يصانع به قومه ويسد به ثغرة فتحها عليه « النحوى » وكما يقول الفقهاء :

« درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » وما كذب يحيى النحوى وما افترى على التراث الأرسطى بأن أضاف إليه ما ليس منه إنما تلك القضية : قضية أزلية العالم من القضايا التى أخذها الغزالي على الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » إنما هو غرام الفارابى بأرسطو .

رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس^(٣٢) :

قال أبو نصر محمد بن محمد الفارابى .

ليس شيء مما قصد يحيى النحوى لإبطاله من أقاويل أرسطوطاليس التى فى كتاب « السماء والعالم » قصد بها أرسطوطاليس إثبات أزلية العالم . وذلك أن الأقاويل التى رام يحيى مناقضتها من كتاب « السماء » إنما بعضها يقصد بها إلى أن يبين أن العالم مؤلف من أجسام مختلفة الجواهر ، وأن العالم ليس بشيء واحد متشابه الأجزاء . وبعضه يقصد به أن يبين الأجزاء التى منها ألف العالم يلزم ضرورة أن تكون بسيطة ، وبعضه يقصد به أن يبين بعد ذلك جواهر تلك الأجسام التى منها ألف العالم . ويستندى نحو العالم الذى يتحرك حركة مستديرة بطبيعته ، فبين منه أنه لا يمكن أن يكون جوهره جوهر سائر الأجسام التى منها ألف العالم . فإن هذا الجزء لا يشارك سائر أجسام العالم فى شيء مما يتجوهر به . وبعضه بين به أنه لا يمكن أن يكون منها جسم آخر عن الأجسام التى وجد العالم مؤلفاً منها اليوم يشارك هذا الجسم فى جوهره .

وقد بين فى « السماع الطبيعى » أن جوهر كل جسم طبيعى : صورته ، ومادته ، أى جسم حانت صورته ومادته صورة جسم آخر ومادته ... الخ .

ثم يقول : على أن معتقداً إن اعتقد فى شيء من أجزاء العالم (أنها) بسيطة لم يعتقد ذلك فى غيرها . وأن من تقدم قبله ممن رأى فى أجسام العالم بسيطة يعتقد ذلك فى غيره . فظن يحيى النحوى أنه استعمل الماء والهواء والنار على أنه قد تبين له الموضع بسيطة . وتبين أنها من أجزاء العالم البسيطة من أن يكون قد استعمل آراء أرسطوطاليس التى صححها فى الأجسام . ولأن آراء أرسطوطاليس التى صححها والهواء بعضها (فى المقالة الرابعة من هذا الكتاب وبعضها) فى كتاب « الكون والفساد » صار كثير (مما) تشككه يحيى تشككاً أما بعضه (فعلى ما فى المقالة الرابعة وبعضه) على ما فى « كتاب الكون والفساد » .

وأرسطوطاليس في هذا الموضع يستعمل (أشياء كثيرة قد برهنت) في « السماع الطبيعي » من غير أن يكون ذكر براهينها معا ، وربما أطلقها في القول من غير أن يشترط فيها الشرائط التي في « السماع الطبيعي » . فيقصد بحجج النحوى إبطالها على الإطلاق الذى وضعه هاهنا ، من غير أن يشترط فيها الشرائط التي في « السماع الطبيعي » إما غفلة وإما تعمدا .

ومما ينبغى أن يتعجب منه أنه ذكر أنه نقض في الرابعة من مقالاته الحجج التي احتج بها أرسطوطاليس في أن العالم يتكون ولا يفسد . ولما صار إلى المقالة الرابعة قال فيها هكذا بلفظه في الفصل الذى ذكر فيه حجة أرسطوطاليس فقال : حجته في أن السماء غير مكونة ، وأنها لا تفسد . ثم قال بعقب الحجج التي ذكرها وتفسير قوم من المفسرين لها ، وقال بلفظه هكذا : إذا كان للفيلسوف بهذا أن يبرهن بهذه الأقاويل التي قدمنا ذكرها أن العالم غير مكون كيفما نقل ما قاله في السماء إلى العالم ، وإن كان فيوقعه أرسطوطاليس على العالم بأسره .

فإنه في هذا الموضع إنما أراد به عند يحى من أمر العالم الذى يتحرك حركة مستديرة كيف استجاز أن يقول مكان هذا الجزء من العالم العالم بأسره ، وما تبين في أجزاء العالم من حال أو شيء آخر لا يلزمه ضرورة أن يكون في العالم بأسره ، ولم يجعل بينهما فرقاً : وذلك إما غفلة ، وإما تعمداً ، على الجهة التي يستعملها مستعمل السوفسطائية : فإن النقلة من الجزئى إلى الكلى ، ومن الجزئى إلى الجزئى ، هي موضع من المواضع السوفسطائية على ما شرح ذلك في كتاب « الجدل » في المقالة الثانية منه ، ثم في كتاب « سوفسطيقا » . ثم يستعمل في كثير من معارضاته وفي كثير مما يروم أن يتخلص به من شكوك أن يشكك فيها على نفسه الآراء الموضوعة في الملل ، وما يلزم عنها . ويستبعد أن لا يكون وقف على ما عليه تلك الآراء من البعد عن طباع الأمور . فلذلك قد يمكن أن يظن به أن يقصد بما يفعله من مناقضة أرسطوطاليس :

(١) إما نصرة ما وضع في مثله من أمر العالم .

(٢) وإما أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهل ملته ورضاء رؤسائهم حتى لا يناله من

ذلك ما نال سقراط .

آراء بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية في أرسطو والعرب :

والرأى السائد عند المؤلفين الإسلاميين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطون والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطون وهذا ما يقوله الشهرستاني في « الملل والنحل » عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام :

« قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات

يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين » .

وابن خلدون يقول تارة في المقدمة : « فصل في إبطال الفلسفة وفساد متحلها » كقول الشهرستاني :

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ، ودون علمها ، وسطر حجاجها فيما بلغنا في هذه الأحقاب ، هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم ... ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق ، يعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله مهذبة . وهو أول من رتب قانونها ، واستوفى مسائلها ، وأحسن بسطها ... ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب ، واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل » .

ويرى تارة رأياً آخر فيقول في فصل « العلوم العقلية وأصنافها » بعد ذكر عصر المأمون وما كان فيه من العناية باستخراج كتب اليونانيين وترجمتها :
« وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا فنونها ، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول ، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده . ودونوا في ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم » .

ومن فلاسفة الإسلام أنفسهم من لا يرى في الفلسفة الإسلامية في جملتها أفضل من هذه الآراء .

وقد نقل ماسينيون في كتابه « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام » جملة من كتاب لابن سبعين الفيلسوف الأندلسي المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) ، صور فيها ابن رشد والفارابى وابن سينا تصويراً يشف عن رأيه في فلسفتهم ، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية . قال في ابن رشد :
« وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظم له ، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تأليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها ، وإما يمشى معها » .

وقال في الفارابى :

« وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ، وهو مدرك محقق » .

أما ابن سينا عنده :

« فمموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وماله من التأليف لا يصلح لشيء .
- ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوع ربحها عليه ، وهو في العين الحمئة .

وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، وما فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . « والشفاء » أجل كتبه . وهو كثير التخييط ومخالف للحكيم وإن كان خلافه له مما يشكر له ، فإنه بين ما كتبه الحكيم . وأحسن ماله في الإلهيات « التنبيهات والإشارات » ، وما رمزه في جتي بن يقظان ، على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية .

والواقع أن افتتان الجمهرة من متفلسفة الإسلام بأرسطو وبالمشائين وغيرهم من حكماء اليونان كان أمراً غير خفى .

وفي كلام ابن سبعين نفسه بواد تنم عن شيء من هذا . أأست تراه يعتبر الفارابي هو الفيلسوف لا غيره لأنه أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو يريد علوم الفلسفة المترجمة عن يونان ؟ ثم أأست تراه يلزم ابن سينا لمخالفته للحكيم - أى أرسطو - ويعود فيرى في ذلك موضعاً للشكر لأن فيه تبييناً لآراء المعلم الأول ؟

ابن سينا وثنائية التراث : المشائي والإشراقي^(٣٥) :

حياته من واقع ما رواه الجوزجاني :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا ، وهو وإن كان أشهر من أن يذكر ، وفضائله أظهر من أن تسطر ، فإنه ذكر من أحواله ، ووصف من سيرته ما يغنى غيره

عن وصفه . ولذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، نقله عنه أبو عبيد الجوزجاني ، قال : قال الشيخ الرئيس : إن أبا كان رجلاً من أهل بلخ^(٣٦) ، وانتقل منها إلى بخارى^(٣٧) في أيام نوح بن منصور^(٣٨) واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خرميثن من ضياع بخارى ، وهي من أمهات القرى ، وبقرها قرية يقال لها أفشنة ، وتزوج أبا منها بوالدق وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها . ثم ولدت أخى ، ثم انتقلنا إلى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى منى العجب . وكان أبا ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية^(٣٩) . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى . وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى ، وابتدأوا يدعوننى أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهندسة وأخذ يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ، ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه . ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النائلى وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبى دارنا رجاء تعلمى منه . وقبل قدومى كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد ،

وكننت من أجود السالكين . قد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب إيساغوجى على النائلى . ولما ذكر لى حد الجنس ، أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ، فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله . وتعجب منى كل العجب وحذر والدى من شغلى بغير المعلم . وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة . ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق . وكذلك كتاب إقليدس فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره . ثم انتقلت إلى المجسطى ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية ، قال لى النائلى : تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم اعرضها على لأين لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحل ذلك الكتاب فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه وفهمته إياه . ثم فارقتى النائلى متوجهاً إلى كركانج ، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والإلهى ، وصارت أبواب العلم تنفتح على ثم رغبت فى علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم ألى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب . وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه ، وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة . ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً ، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة . وفى هذه المدة مائت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت النهار بغيره وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها فى تلك الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعت شروط مقدماته حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة ، وكلما كنت أتحير فى مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتلعت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق ، وتيسر المتعسر .

وكننت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوى ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهاً فى المنام . وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى ، وكل ما علمته فى ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم ، حتى أحكمت علم المنطق والطبيعى والرياضى . ثم عدلت إلى الإلهى ، وقرأت

كتاب ما بعد الطبيعة . فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً . وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، ويد دلال مجلد ينادى عليه . فعرضه عليّ فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم . فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيع بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة : ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته . فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً عن ظهر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كبير على الفقراء شكراً لله تعالى . وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور ، واتفق له مرض اتلج^(٤٠) الأطباء فيه ، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة . فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمته فسألته يوماً الإذن في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب . فأذن لي فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه وكذلك في كل بيت كتب علم منفرد ..

فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء . وكان في جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضي ، فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم ، فصنفت له المجموع وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضى ، ولما كان ذلك إحدى وعشرون سنة من عمري . وكان في جوارى أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرقي ، خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوحد في الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له فصنفت له كتاب الحاصل والمحصل في قريب من عشرين مجلدة ، وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته كتاب البر والإثم . وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده فلم يعر أحداً ينسخ منها ثم مات والدي وتصرفت في الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعنتي الضرورة إلى الإخلال ببخارى والانتقال إلى كركانج . وكان أبو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم بها وزيراً ، وقدمت إلى الأمير بها وهو علي بن مأمون وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك ، وأثبتوا لي مشاهرة دارة بكفاية مثلى . ثم عدت الضرورة إلى

الانتقال إلى نسا^(٤١)، ومنها إلى باورد^(٤٢)، ومنها إلى طوس^(٤٣)، ومنها إلى شقان ، ومنها إلى سمنيقان ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان ، ومنها إلى جرجان^(٤٤)، وكان قصدي الأمير قابوس^(٤٥)، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبيه في بعض القلاع وموته هناك ، ثم مضيت إلى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان ، فاتصل أبو عبيد الجوزجاني^(٤٦) بي وأنشأت في حالي قصيدة فيها بين القائل .

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشتري

قال أبو عبيد الجوزجاني ، صاحب الشيخ الرئيس : فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه ، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله ، وكان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيزاوي يحب هذه العلوم ، وقد اشترى للشيخ داراً في جواره وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه في كل يوم أقرأ المجسطي واستملي المنطق ، فأملى علي المختصر الأوسط في المنطق . وصنف لأبي محمد الشيزاوي كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية . وصنف هنا كتباً كثيرة ، كأول القانون ومختصر المجسطي ، وكثيراً من الرسائل ثم صنف في أرض الجبل بقية كتبه .

وهذا فهرست كتبه ، كتاب المجموع مجلدة ، الحاصل والمحصول عشرون مجلدة ، الإنسان عشرون مجلدة ، البرو والإثم مجلدتان ، الشفاء ثمانى عشرة مجلدة ، القانون أربع عشرة مجلدة ، الأرصاد الكلية مجلدة ، كتاب النجاة ثلاثة مجلدات ، الهداية مجلدة ، القولنج مجلدة ، لسان العرب عشر مجلدات ، الأدوية القلبية مجلدة ، الموجز مجلدة ، بعض الحكمة المشرقية مجلدة ، بيان ذوات الجهة مجلدة ، كتاب المعاد مجلدة ، كتاب المبدأ والمعاد مجلدة ، كتاب المباحثات مجلدة .

ومن رسائله : القضاء والقدر ، الآلة الرصدية غرض فاطميغورياس . المنطق بالشعر القصائد في العظمة والحكمة في الحروف . تعقب المواضع الجدلية . مختصر أقليدس . مختصر في النبض بالعجمية . الحدود . الأجرام السماوية . الإشارة إلى علم المنطق . أقسام الحكمة في النهاية واللانهاية ، عهد كتبه لنفسه . حنّ بن يقظان . في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له . خطب ، الكلام في الهنديا . في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرياً وعرضياً . في أن علم زيد غير علم عمرو . رسائل له لإخوانية وسلطانية . مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء . كتاب الحواشي على القانون . كتاب عيون الحكمة ، كتاب الشبكة والطير . ثم انتقل إلى الري واتصل بخدمة السيدة وابنها بمجد الدولة ، وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تضمنت تعريف قدره . وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء ، فاشتغل بمداواته ، وصنف هناك كتاب المعاد ، وأقام بها إلى أن قصد شمس الدولة^(٤٧) بعد قتل هلال ابن بدر بن حسنويه وهزيمة عسكر بغداد . ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه

إلى قزوين^(٤٨)، ومنها إلى همدان^(٤٩)، واتصاله بخدمة كذبانيوه والنظر في أسبابها . ثم اتفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه ، وعالجه حتى شفاه الله ، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ، ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الأمير . ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرمسين^(٥٠) لحرب عناز ، وخرج الشيخ في خدمته ، ثم توجه نحو همدان منهزماً راجعاً .

ثم سأله تقلد الوزارة فتقلدها ، ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه . وسألوا الأمير قتله فامتنع منه وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لرضاهم ، فتوارى في دار الشيخ أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً فعاود الأمير شمس الدولة القولنج ، وطلب الشيخ فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبعجلاً . وأعيدت الوزارة إليه ثانياً ، ثم سأله أنا شرح كتب أرسطوطاليس ، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت . ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك ، فرضيت به . فابتدأ بالطبيعات من كتاب سماه كتاب الشفاء ، وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون . وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من الشفاء . وكان يقرئ غيري من القانون نوبة . فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهياً مجلس الشراب بآلاته : وكنا نشتغل به ، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير ، فقضينا على ذلك زمناً ، ثم توجه شمس الدين إلى طارم^(٥١) لحرب الأمير بها ، وعاوده القولنج قرب ذلك الموضع واشتد عليه ، وانضاف إلى ذلك أمراض أخرى جليها سوء تدبيره ، وقلة القبول من الشيخ ، فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همدان في المهد فتوفي في الطريق في المهد . ثم بويع شمس الدولة وطلبوا استيزار الشيخ فأبى عليهم وكاتب علاء الدولة^(٥٢) سراً يطلب خدمته ، والمصير إليه ، والانضمام إلى جوانبه . وأقام في دار أبي غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد^(٥٣) والمخبرة فأحضرهما ، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رُغوس المسائل . وبقي فيه يومين حتى كتب رُغوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه . ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعات والإلهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات . وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً . ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة ، فأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه فدل عليه بعض

أعدائه ، فأخلوه وأدوه إلى قلعة يقال لها فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :
دخولى باليقين كما تراه وكل الشك في آخر الخروج
(الوافر)

وبقى فيها أربعة أشهر . ثم قصد علاء الدولة همدان وأخذها ، وانهمز تاج الملك ومر
إلى تلك القلعة بعينها . ثم رجع علاء الدولة عن همدان ، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة
إلى همدان وحملوا معهم الشيخ إلى همدان ، ونزل في دار العلوى ، واشتغل بتصنيف المنطق
من كتاب الشفاء وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات ، ورسالة حنّ بن يقظان وكتاب
القولنج ، أما الأدوية القلبية فإنما صنفها أول وروده إلى همدان ، وكان قد تقضى على هذا
زمان ، وتاج الملك في أثناء هذا يمينه بمواعيد جميلة ثم عَنَّ للشيخ التوجه إلى أصفهان^(٥٤)
فخرج متكرراً وأنا وأخوه وغلامان معه في زى الصوفية^(٥٥) إلى أن وصلنا إلى طبران^(٥٦)
على باب أصفهان ، بعد أن قاسينا شدائد في الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير
علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة وأنزل في محلة يقال لها كونكتيد
في دار عبد الله بن بابي ، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه . وحضر مجلس علاء
الدولة فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله . ثم رسم علاء الدولة ليالى
الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ من
جملتهم . فما كان يطاق في شيء من العلوم .

واشتغل بأصفهان في تميم كتاب الشفاء ، ففرغ من المنطق والمجسطى ، وكان قد اختصر
أوقليدس والأثماطيقى والموسيقى . وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة
إليها داعية . أما في المجسطى فأورد عشرة أشكال في اختلاف القطر وأورد في آخر المجسطى
لى علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها ، وأورد في أوقليدس شبهها ، وفي الأثماطيقى خواص حسنة ،
وفي الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون . وتم الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا النبات
والحيوان فإنه صنفهما في السنة التى توجه فيها علاء الدولة إلى سابور^(٥٧) خواست في
الطريق ، وصنف أيضاً في الطريق كتاب النجاة ، واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه
إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همدان ، وخرج الشيخ في الصعبة ، فجرى ليلة بين يدي
علاء الدولة ذكر الخلل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة ، فأمر الأمير الشيخ
الاشتغال برصد هذه الكواكب وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه . وابتدأ الشيخ به وولانى
اتخاذ آلاتها واستخدام صناعتها حتى ظهر كثير من المسائل ، فكان يقع الخلل في أمر الرصد
لكثرة الأسفار وعوائقها . وصنف الشيخ بأصفهان الكتاب العلاءى .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشككة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم . وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدي الأمير وأبو منصور الجبائي^(٥٨) حاضر فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول : إنك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها ، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبي منصور الأزهرى^(٥٩) ، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة . وكتب ثلاثة كتب أحدها على طريقة ابن العميد^(٦٠) والآخر على طريقة الصابي^(٦١) والآخر على طريقة الصاحب^(٦٢) وأمر بتجليدها وإخلاق جلدتها . ثم أوعز الأمير فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي . وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها ، فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها . فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها ، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ، ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حمله عليه ما جبه به في ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب لم يصنف في اللغة مثله ولم ينقله في البياض حتى توفي فبقى على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه . وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها في كتاب القانون ، وكان قد علقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب القانون . من ذلك أنه صدع يوماً فصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن ورما ينزل فيه فأمر بإحضار ثلج كثير ودقه ولفه في خرقة وتغطية رأسه بها ففعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة وعوف . ومن ذلك أن امرأة مسلوكة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجبين السكري حتى تناولت على الأيام مقدار مائة منه وشفيت المرأة .

وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر في المنطق وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول النجاة ، ووقعت نسخة إلى شيراز^(٦٣) فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك فوَقعت

لهم الشبه في مسائل منها ، فكتبوها على جزء . وكان القاضي بشيراز من جملة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى أبي القاسم الكرماني صاحب إبراهيم بن بابا الديلمي المشتغل بعلم التناظر ، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ أبي القاسم وأنفذهما على يدي ركاى قاصد ، وسأله عرض الجزء على

الشيخ واستجازه أجوبته فيه . وإذا الشيخ أبو القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس في يوم صائف ، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه والناس يتحدثون . ثم خرج أبو القاسم ، وأمرني بإحضار البياض وقطع أجزاء منه ، فشددت خمسة أجزاء كل واحد منها عشر أوراق يبيع الفرعوني ، وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر بإحضار الشراب وأجلسني وأخاه وأنا نتناول شراباً ابتداءً هو بجواب تلك المسائل . وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبني وأخاه النوم ، فأمر بالانصراف فعند الصباح قرع الباب فإذا رسول الشيخ يستحضر فحضرتة وهو على مصلى ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، فقال : خذها وسر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرمانى ، وقل له : استعجلت في الأجوبة عنها لكلا يتعوق الركابى ، فلما حملته إليه تعجب كل العجب وصرف الفيج وأعلمهم هذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع في حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف رسالة وبقيت أنا ثمانى سنين مشغولاً بالرصد ، وكان غرضي تبين ما يحكيه بطليموس عن قصته في الأرصاد ، فتبين لى بعضها . وصنف الشيخ كتاب الإنصاف ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ وكان الكتاب في جملته ، وما وقف له على أثر . وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب . وكان كثيراً ما يشتغل به فائز في مزاجه : وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التى حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكوخ إلى أن أخذ الشيخ قولنج ، ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها ، ولا يتأقن له المسير فيها مع المرض فحقن نفسه في يوم واحد ثمانى كرات ، فتقرح بعض أمعائه وظهر به سحج^(٦٤) ، وأحوج إلى المسير مع علاء الدولة فأسرعوا نحو ايدج فظهر به هناك الصرع الذى يتبع علة القولنج ، ومع ذلك كان يدبر نفسه ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج ، فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس^(٦٥) في جملة ما احتقن به وخلطه بها لكسر الرياح ، فقصد بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته ، طرح من بزر الكرفس خمسة دراهم لست أدري أعمد فعله أم خطأ لأننى لم أكن معه ، فازداد السحج من حدة ذلك البزر . وكان يتناول المتروود بطوس لأجل الصرع فقام بعض غلمانه وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون^(٦٦) فيه ، وناولوه فأكله وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزائنه ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم .

ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان ، فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشى وحضر مجلس علاء الدولة . ولكنه مع ذلك لا يتحفظ ، ويكرر التخليط في أمر المجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان

يتكس ويبرأ كل وقت . ثم قصد علاء الدولة همدان فزار معه الشيخ فعاودته في الطريق تلك العلة إلى أن وصل فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدير الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة ، وبقي على هذا أياماً ، ثم انتقل إلى جوار ربه . وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة ، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ، وكانت ولادته في سنة خمس وسبعين وثلاثمائة . هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس ، وقبره تحت السور من جانب القبة من همدان ، وقيل : إنه نقل إلى أصفهان ودفن في موضع على باب كونكنبد . ولما مات ابن سينا من القولنج الذى عرض له قال فيه بعض أهل زمانه :
رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بالشفاء ولم ينج من موته بالنجاة

وقوله بالحبس يريد انحباس البطن من القولنج الذى أصابه ، والشفاء والنجاة يريد الكتاين مر تأليفه وهنا من الجناس في الشعر .

ومن كلام الشيخ الرئيس وصية أوصى بها أحد أصدقائه وهو أبو سعيد بن أبى الخير الصوفى قال : « ليكون الله تعالى أول فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمها موقوفة على المثل بين يديه ، مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى . وإذا انحط قراره ، فلينزله الله تعالى في آثاره ، فإنه باطن ظاهر تجلى لكل شيء بكل شيء .

ففى كل شيء له آية تدل على أنه واحد
(المتقارب)

« فإذا صارت هذه الحال ملكة ، انطبع فيها نقش الملكوت ، وتجلي له قدس اللاهوت ، فألف الأنس الأعلى ، وذاق اللذة القصوى ، وأخذ عن نفسه من هو بها أولى ، وفاضت عليه السكينة وحقت عليه الطمأنينة . وتطلع إلى العالم الأدنى اطلاع راحم لأهله ، مستوهن لحيله ، مستخف لثقله ، مستحسن له لعقله ، مستظلل لطرقه ، وتذكر نفسه وهى بها لهجة ، وبهجتها بهجة ، فتعجب منها ومنهم تعجبهم منه ، وقد ودعها وكان معها كأنه ليس معها . وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة ، وأمثل الكائنات الصيام ، وأنفع البر الصدقة ، وأزكى السر الاحتمال ، وأبطل السهى المراعاة . ولن تخلص النفس عن الدرن ما التفتت إلى قيل وقال ، ومناقشة وجدال ، وانفعلت بحال من الأحوال . وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما ينفرج عن جانب علم ، والحكمة أم الفضائل ، ومعرفة الله أول الأوائل (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها

الذاتي فيحرمها عن التلطيخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية التي إذا بقيت في النفوس المزينة كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مشاوب ولا مختلط ، وإنما يدنسها هيئة الانقياد لتلك الصواحب ، بل يفيدها هيئات الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة . وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا . وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة . أما المشروب فإنه يهجر شربه تلهياً .

ابن سينا بين فلسفتين : المشائية والمشرقية :

تعتبر حياة الشيخ الرئيس ابن سينا حياة غريبة فريدة صاخبة ، مليئة بالحياة العلمية ، وما فيها من تحصيل وتأليف وتصنيف ، مع معاشة الحياة السياسية ، فكان أكبر أطباء العصر والبلاط ، وكان شيخاً للوزارة . كذلك عاش حياته الاجتماعية وما فيها من هو وملذات من شرب وخمر ومغنى ونساء فكان نهاره مع الأمير والسياسة وليله مع التأليف والتحصيل والشرب والغناء . وكان مع ذلك كله يعيش حياته الدينية إنها حقاً حياة غريبة فريدة صاخبة . فلم يعتزل الناس أو الحياة في سبيل حبه للفلسفة والحكمة أو انطوى على حياة التأمل كما فعل الفارابي الذي عاش حياة فلسفية وسلك سيرة الفلاسفة في حياته : فلم يطلب جاهاً ولا سلطاناً ، إنما عاش حياة المتبتلين إلى الله ، وشأن الذين يعشقون الحقيقة العقلية الخالصة - لذلك جاءت فلسفته أكثر دقة وأكثر تنظيماً واجتهاداً داخل الفلسفة اليونانية ... لذلك كان الفارابي في فلسفته أقرب إلى اليونان منه إلى الفكر الإسلامي كما بينا سابقاً .

أما ابن سينا فلم تكن حياته حياة عقلية ، إنما كانت مزيجاً من العقلية والوجدانية ، اللهو والروحانية ، المهمة العالية في طلب الفكر والتدنى إلى حاشية البلاط ، وإذا ما تحير في مسألة يبتهل إلى مبدع الكل (الله) وإذا ما غلبه ضعف أو نوم عدل إلى شرب قدح من الشراب . حياة بين الإفراط والتفريط فهي إما إلى أعلى القمة وإما إلى قاع القاع يجمع بين للتناقضات ... تلك كانت حياته .

وأسوق بعض نصوص من سيرته الخاصة تصور تلك الحياة المتناقضة .

يقول عن حكاية حاله :

- (١) وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لي المنغلق ، وتيسر لي المتعسر .
- (٢) وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقرأة والكتابة ، فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود

إلى قوى ثم أرجع إلى القراءة .
ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل
اتضح لى وجوها فى المنام .

(٣) فإذا أفرغنا حضر المفضل على اختلاف طبقاتهم ، وهىء مجلس الشراب بالآنية ، وكنا
نشتغل به .

(٤) فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب ،
والمراكب الخاصة وأنزل فى محله ... وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه .

(٥) وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر بإحضار الشراب وأجلسنى وأخاه وأمر بتناول
الشراب .

(٦) وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة الجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب .
وكان كثيراً ما يشتغل بها فأثر فى مزاجه .

(٧) ولكنه مع ذلك - أى مع مرضه - لا يتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر الجامعة .

ويبدو أن حياة مثل حياة ابن سينا لابد لها أن تتردد بين طرفى الثنائية المتعادية : بين الروحية
والمادية ، بين العقلية والمثالية . فوقع بين فلسفتين :
* فلسفة اليونان العقلية وزعيمها أرسطو .
* وفلسفة مشرقية وزعيمها ابن سينا .

ابن سينا وفلسفة أرسطو والمثالية :

كان يرى أن أتباع المدرسة المشائية فى المشرق ما قدروا أن يفرغوا أنفسهم من عهدة
التعصب لأرسطو فما استطاعوا أن يفهموا جيداً ما أحسن فيه ... وما استطاعوا أن يراجعوا
ما فرط من تقصيره ...

وركبوا بتعصبهم متن تقليد أرسطو من غير مهلة يتروون فيها ليراجعوا فيها عقولهم ..
ولو وجدوها ما استحلوا لأنفسهم أن يوضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه ،
أو إصلاح له أو تنقيح إياه . لذلك لا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان
إلغا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعالمين من المتفلسفة المشغوفين
بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم ^(٦٨) .

ولا يفيد موقف ابن سينا - فى ذمه متفلسفة عصره فى قوله : « ولا نبالى من مفارقة
تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان إلغا عن غفلة وقلة فهم ولما سمع منا فى كتب ألفناها
للعالمين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ... » - فى أنه له موقف من الفلسفة اليونانية على

الإطلاق . فهو يصف أرسطو بقوله :... مع الاعتراف منا بفضل سلفهم في تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء ، وفي تفتنه لأصول صحيحة سرّية في أكثر العلوم ، وفي اطلاعه (عامّة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من ينبه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مُفسدٍ ويحق على مَنْ بعده أن يُلْمُوا شَعْنَهُ ، وَيُرْمُوا ثَلَمًا يَجِدُونَهُ فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاهما ، فما قدر من بعده (أرسطو) على أن يفرغ نفسه من عهدته ما ورثه منه ، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدهما ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح أو تنقيح إياه . يلخص هذا النص موقف ابن سينا من متفلسفة عصره على النحو الذي وصفه بهم (المشائين العامين) ولا يؤخذ منه معاداته للفلسفة اليونانية على الإطلاق .

لكن يبدو أن ابن سينا لم يكن يميل إلى إلهيات أرسطوطاليس ولم تكن محبة إليه ولم يكن يستقبلها عقله فيقول :

ثم عدلت إلى الإلهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً . وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، ويبد دلال مجلد ينادي عليه . فعرضه على فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم . فقال لي : اشتر مني ، هذا رخيص أبتعه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض « ما بعد الطبيعة » : ورجعت إلى بيتي وأسرت قراءته . فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان محفوظاً عن ظهر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

تفيدنا تلك الرواية أن الفلسفة الإلهية لم يكن يفهمها من كتاب أرسطو المسمى « ما بعد الطبيعة » حتى أيس منها لولا كتاب أبي نصر الفارابي دفعت به المقادير إليه ففهمها منه . ولم تذكر لنا سيرته الخاصة أنه عنى بهذا العلم . بالرغم من أنه كان واسع الثقافة ويلاحظ ذلك من خطته في تقسيم العلوم فلقد أحصاها في قوله : « فجملة العلوم المعقولة المضبوطة في هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علماً » قال الشيخ مصطفى عبد الرازق : ولم يبلغ أحد علمناه قبل ابن سينا بالعلوم العقلية أو العلوم الفلسفية هذا العدد^(٦٨) ..

وفي نص آخر ...

سأل الجوزجاني ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت . ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك فرضيت به . فوضع كتاب « الشفاء » وهو ما سبق فيه قوله إنه وضع للعامين « من المتفلسفة المشائين » .

يقول ديبور : « لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله ألغى أصابه ، يؤثر الشروح السطحية التي وضعها « ثامسطيوس » لمذهب أرسطو ، ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة في العالم ، ويثبت أبو ريذة في هامش كتاب : تاريخ الفلسفة لديبور نصاً من كشف الظنون لحاجي خليفة يقول :

« كثير من آراء ابن سينا موجودة عند الفارابي ، أخذه وزاده تفصيلاً ، وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء إذ صح ما يقوله حاجي خليفة - مأخوذ عن كتاب الفارابي الذي يسمى : « التعليم الثاني »^(٦٩) .

الفلسفة الثانية : حكمة المشرقيين :

* حكمة المشرقيين : اصطلاح جديد سبق إليه ابن سينا وعلى حد علمنا لم يسبقه إليه أحد وهذا الاصطلاح حفره المستشرق العظيم الأستاذ كرلو الفونسو نلينو لأن يكتب حوله بحثاً مستفيضاً وممتعاً عنوانه : « محاولة المسلمين نحو إيجاد فلسفة مشرقية » .

وكان البحث تحقيقاً علمياً دقيقاً حول كلمة : مشرقيين ، وهل هي بضم الميم الصدارة أى : مُشرق .

أو بفتح الميم الصدارة أى : مَشرق .

فإذا كانت بضم الميم : فهي تعنى محاولة وضع أساس للفلسفة الإشرافية في مقابلة الفلسفة العقلية اليونانية ، وإذا كانت بفتح الميم فهي تعنى : محاولة لوضع أساس فلسفة للمشرق في مقابل فلسفة المغرب أى اليونان ، ومعنى وضع فلسفة للمشرقيين أى أنه أدخل عنصر البيئة والحدود الجغرافية والظروف الاجتماعية ثم أخيراً تحديد ملامح الهوية الذاتية الخ .

على أى حال إنها تفصيلات أحاط بها « نلينو » في بحثه وأثار لدى الباحثين استفهامات كثيرة في منهج علمي دقيق .

وفي نظرنا أن المسألة سواء أكانت باحتمال فتح الميم أم بضمها فيمكن الجمع بينهما حتى

لو رجحنا أحد النطقين بالضم « مشرق » أو بالفتح « مشرق » فإن الجمع بينهما لازم لهما أو من لوازمهما والذي نراه أولاً من ناحية علامة نطق الميم وما نرجحه هو فتح الميم أى : « مشرقين » وشواهد ترجيحنا ما يلي :

ما ذكره ابن أبى أصيبعة : من أن ابن سينا ألف كتاباً سماه « الإنصاف » عشرون مجلدة . شرح فيه جميع كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين . ثم قال : ضاع في نهب السلطان مسعود .

ويقول في نص آخر في مقدمة : « منطق المشرقين » :
« ثم قابلنا جميع ذلك النمط من العلم الذى يسميه اليونانيون « المنطق » ، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقين اسم غيره » .

يتيح لنا ذلك الأسلوب أى وضع المغربيين مقابل المشرقين ... القول بأن ابن سينا أراد عن قصد قاصد وضع أهل المشرق مقابل أهل المغرب ، وبأسلوبنا المعاصر : حكمة الشرق مقابل حكمة الغرب ، والقول بفلسفة أهل المشرق يعنى أيضاً القول بالفلسفة الإشرافية وسنوضح ذلك فيما بعد .

ويقول أيضاً فى مقدمة « منطق المشرقين » :
« ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم » .
ففى قوله : « من غير جهة اليونانيين علوم » تعنى كلمة المشرقين ذلك مما يرجح ما ذهبنا إليه من أن للمشرقين هى بفتح الميم .

كذلك أيضاً مقابلته منطق اليونانيين بمنطق المشرقين تعنى الفتح ، فلو أراد ضم الميم لقال « منطق العقلين مقابل منطق المشرقين بضم الميم ، وذلك لا يخفى عليه ، وهو المشهود له بتحرير المصطلحات .

يقول ابن سينا : ومبادئ هذه الأقسام : الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية - التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنويه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً^(٧٠) .

ولا شك أن أرباب الملة الإلهية الواردة فى عبارة ابن سينا تعنى لديه أنها من حكمة المشرقين وليست يونانية ... أو بتعبير آخر من إشراقات المشرقين وليست مطلقاً يونانية ... كذلك قوله : « فقد أوتى الحكمتين حكمة المغربيين وحكمة المشرقين » يفيد القول : إنها

بفتح الميم « مشرقين » دون ضمها ، وهى من ابن سينا تعتبر دعوة إلى البحث عن أصول
فلسفة إلهية مشرقية ، ولا شك فى أن طابعها الإشراف أى مشرقى بضم الميم . والدافع إلى
البحث عن حكمة المشرقين ما ذكره ابن سينا نفسه فى مقدمة كتابه : « منطق المشرقين » :

« نزعنا المهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت
عصية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين
إلغا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعالمين من المتفلسفة المشغوفين
بالمشائين ، والظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم » .

« (سنفعل هذا) ، مع الاعتراف منا بفضل سلفهم فى تنبه لما نام عنه ذووه وأستاذاه
من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى إدراكه
الحق فى كثير من الأشياء . وفى تفتنه لأصول صحيحة سرّية فى أكثر العلوم ، وفى إطلاعه
(عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان
يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مُفسد ، ويحق على من بعده أن يلموا
شعته ، ويرموا ثلماً يجلونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاهما ، فما قدر من بعده (أرسطو)
على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب
لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ،
ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح
له أو تنقيح إياه .

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع
إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ،
ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفتن لَمّا أورثوه (أى المدة اللازمة لتفتن
ما أورثوه) . ثم قابلنا جميع ذلك بالخط من العلم الذى يسميه اليونانيون «المطوق» - ولا
يبعد أن يكون له عند المشرقين اسم غيره - حرفاً حرفاً ، فتوقفنا على ما تقابل (أى ما
يتفق معه) وعلى ما عصى (أى ما اختلف وإياه) . وطلبنا لكل شيء وجهه ، فحق ما
حق وزاف ما زاف (أى وكانت نتيجة هذا أن بان ما هو حق وما هو زائف) .

« و لما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا
ومخالفة الجمهور ، فانحرفنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم (فرق اليونانيين)
بالتعصب لهم . وأكملنا ما أرادوه وقصروه فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تحبطوا
فيه ، وجعلنا له وجهة ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا

بمخالفتهم ، قفى الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل . فمن جملة ذلك (أى ما قصدنا إليه) ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم (أى مخالفتنا لما هو عندهم) من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون فى النهار الواضح ، (وإلى جانب هذا) ، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين فى (هذا) العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارى الفهم « كأنهم خشب مسندة » ، يرون التعمق ، فى النظر (الفلسفى) بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث . لو وجدنا منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه ، فكنا ننفعهم به ، وربما تسنى لهم الإيغال فى معناه (أى معنى ما قلنا به) فعوضنا منفعة استبدوا بالتنفير عنها .

ومن جملة ماضئنا بإعلانه - عابرين عليه - حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتلقى إلا بالتعصب (لمن يقول به) ، فلذلك جزينا فى كثير مما نحن خبراء بِنَجْدَتِهِ مجرى المساعدة دون المحاقة ، ولو كان ما انكشف لنا أول ما انصَبَّينا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعادات من (أى قائمة على) نظرنا ، لما (أقرأ : فلما) تبينا فيه رأياً . ولا اختلط (أقرأ : أو اختلط) علينا الرأى ، وسرى فى عقائدنا الشك ، وقلنا (احذف الواو) « لعل » و « وعسى » .

« لكنكم ، أصحابنا : تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن تثق بأكثر ما قضيناه ، وحكمنا به واستدركناه ، ولا سيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التى اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات . ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيراً ، وفكر ملياً ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً .

« وما جمعنا هذا الكتاب لا لنظهره إلا لأنفسنا - أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا - وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى « كتاب الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطهم فى « اللواحق » ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده .

ومن هنا راح ابن سينا يبشر بعمل جديد نحو البحث والتأليف فى حكمة « المشرقين » وجعلها من المضمون بها على غير أهلها فى مقابل فلسفة العاميين من المتفلسفة المشائين ثم شاع بعده هذا المصطلح وتأسس به اتجاه متميز فى الفلسفة الإسلامية . وبالرغم من أنه كان كثيراً ما يبشر بها فى كثير من كتبه وليس بين تراثه الآن كتاب يحمل هذا العنوان فإننا نلاحظ أنه كان يركز على مفهوم الإشراق وعلى وجه اليقين - فى يقينى - أن كتابه

« الإشارات والتنبيهات » وهو من آخر ما ألف هو عن الحكمة الإشرافية لذلك قال فيه الجوزجاني : آخر ما صنف في الحكمة وأجوده وكان يضمن به .

أما رأى الدكتور عبد الرحمن بدوي فإنه يرى أن الحكمة المشرقية أو الاتجاه الإشرافي فإنه نشأ منذ عهد السهروردي المقتول (٥٨٧ هـ = ١١٩١ م) حيث اتخذ الفكر العربي اتجاهاً جديداً كان رد فعل تيار الأرسططالية الذي ساد في القرنين السابقين . والسهروردي نفسه - شأنه شأن من يوجد عند نقطة التحول الفكرى الحاسمة - قد مر بالدورين معاً في تطوره الروحي : الدور الأرسطي ، ثم الدور الأفلاطوني الذي كانت له السيادة النهائية . فالأول يتمثل في مصنفات صدر الشباب ، وهي خصوصاً : « التلويحات » و « اللوحات » ، ومن قبلها « الألواح العمادية » الذي ألفه في أيام الصبا ، والثاني يتمثل في « حكمة الإشراف » على وجه التخصيص ، ويمثل فترة الانتقال بين الدورين كتاب « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » . ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : « الحكماء الإشرافيين » وبين « الحكماء المشائين » ، والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو . ولهذا يقول السهروردي بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون ، صاحب الأيد والنور » .

يرى الدكتور بدوي أن السهروردي المقتول هو الذي أسس الأصول الفلسفية الإشرافية وهو تيار ناقض به تيار المشائية . من هنا بدأ يركز على التفرقة الرئيسية بين :
* الحكماء الإشرافيين ، وبين الحكماء المشائين .

والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو ...

ولهذا يقول السهروردي بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون ، صاحب الأيد والنور » .

ثم يؤيد د . عبد الرحمن بدوي بالمقارنة بين أرسطو وأفلاطون ليؤكد أن فلسفة أفلاطون هي أقرب ما تكون إلى الروح الشرقية الإشرافية فيقول : فروح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية ؛ لأن روح هذا المذهب ذات طابع يوناني خالص ، فكان في الواقع أقرب تمثيلاً للروح اليونانية من أفلاطون الذي سرى في مذهبه دم شرقي أو شبه شرقي .

ومن هنا كان أفلاطون ذا رحم ماسة بالفكر الشرقي ، ومن الروح العربية . وأولئك الذين تلقوا التراث الأرسطي بشراحه كانوا بروحهم بعيدين عن الروح اليونانية ، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوه بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطقي العلمي . وآية ذلك أن أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية .

أما بخصوص ريادة ابن سينا لهذا الاتجاه الإشراقي فيقول :
ولا نستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا في هذا التيار الأفلاطوني ، فلا يزال حكم نلينو على هذه « الحكمة المشرقية » المزعومة لابن سينا قائماً ، وهو أنها لا تفرق في شيء من المشائية وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر بالمشائية ، وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من « المشرقيين » ، وهم المشاؤون الشرقيون خصوصاً الذين كانوا في بغداد على عهده ومن قبله بقليل . وليس في « الإشارات والتنبيهات » ، حتى في قسمها الأخير الذي يهاب به عادة في مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو المشرقية الحقيقية ، أعنى الإشراقية - نقول ليس فيها حقاً تأثير أفلاطوني واضح من نوع ما نجده فعلاً عند السهروردي وبقية الإشراقيين^(٧١) .

هذا الرأي الذي رجحه د . بدوى ينتابه الضعف من عدة جهات :
أولاً : ما يذكره ابن طفيل في مقدمة رسالته : حَيَّ بن يقظان . وهي رسالة في الحكمة المشرقية ذكر في مقدمتها :

« سألت ، أيها الأخ الكريم الضيف الحميم - منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدي - أن أبث إليك ما أمكنتني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي ابن سينا » .

ثم يقول : وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب « الشفاء » وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذي لا حجية فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة

كتب « أرسطوطاليس » ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يصول به إلى الكمال حسباً نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

انياً : قال كرادى فو : لقد قلنا في خلال هذا البحث : إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق ، اللهم إلا في التسمية فحسب ، وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراق ، دون أن يكون المرء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الإخلاص لمذهبه^(٧٢) .

ثالثاً : يقول ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء :

« ولي كتاب غير هذين الكتابين « الشفاء » و « اللواحق » أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجه الرأي الصريح الذي لا يرعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره ، وهو كتابي في « الفلسفة للشرقية » وأما هذا الكتاب « الشفاء » فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة ثم قال : ومن أراد الحق الذي لا محجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب « الفلسفة المشرقية » ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » .

رابعاً : يقول روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدي أرسطو وعارضى مذهبه والمتعم لفلسفته بحسب ما كان في استطاعته ألف كتاباً ثلاثة في الفلسفة : كما صرح هو بنفسه في مقدمة كتاب « الشفاء » أحدهما : ألف حسب المذهب السائد عند المشائين الذين هم شيعة أرسطو ، أما الآخر فقد ألف حسب الحقيقة الخالصة في الفلسفة ، تلك الحقيقة التي لا تخشى طعنات رماح المعترضين ، كما يقول ، وثالثاً ألفه في أواخر أيام حياته وفيه شرح المبادئ وأسرار الطبيعة والصناعة ثم يقول روجر بيكون ولكن لم يصلنا من هذه الكتب اثنان أما الأول : فعند اللاتينيين أجزاء منه واسمه « الشفاء » .

يرى نلسو :

أن ما ذكره روجر بيكون يمكن تفسيره على النحو التالي :

- * فأول كتب ابن سينا الثلاثة التي تبحث في الفلسفة كلها وألفه حسب للمذهب السائد عند المشائين : كتاب « الشفاء » .
- * وثانيها الذي ألفه حسب الحقيقة الخالصة في الفلسفة : هو كتاب « الحكمة المشرقية » وهو المفقود .
- * وثالثها وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأولين : هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فإذا كان ابن سينا لم تستغرقه فلسفة أرسطو كما كان شأن الفارابي فإنه استطاع أن يعيد صياغة فلسفة الإشراق بكل أبعادها .

فكتب فيها :

- * حكمة المشرقيين .
- * حتى بن يقظان .
- * الإشارات والتنبيهات .

* محاولته الجادة لوضع منطق المشرقيين .

كتب في مقدمته أصناف الطالبين لفلسفة أرسطو ودوافع عدوله عنها إلى حكمة المشرقيين التي لم تتم وحال دون إتمامها عوامل كثيرة : منها ما يخص حياة ابن سينا التي كانت حافلة باللذات إلى حد الإفراط ، والإفراط في الأعمال السياسية ، وعدم استقراره في البلد الواحد ، وتعرضه لكثير من الفتن من قبل الحاسدين من حاشية البلاط ، ثم أخيراً ضياع كثير من كتبه . ولاسيما ما كتبه حول حكمة المشرقيين وما حولها .

أما السهروردي . وذلك ما أكد عليه د . بدوي و هو واضح ذلك الاتجاه الإشراقي غير مسبوق إليه فإننا نقول : إن السهروردي تفرغ له وعمق فيه على منهج ابن سينا الذي تركب من نقطتين أساسيتين واعتمدهما السهروردي وهما :
النقطة الأولى : رفض الحكمة المشائية .

النقطة الثانية : البحث عن أصول حكمة مشرقية .. ذلك ما سار عليه السهروردي حيث يقول : « ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : الحكماء الإشراقيين ، وبين الحكماء المشائين » لذلك يبقى ابن سينا صاحب المصطلح وصاحب المنهج غير مسبوق إليهما .

* * *

الباب الرابع

الفلسفة .. مفهومًا وغاية

- * تعريفها
- * موضوعها
- * منهجها
- * قضية التوفيق بين الفلسفة والدين
- * الأثر الفلسفي للمدرسة الفلسفية

وبعد أن عرضنا الاتجاهات العامة لمسيرة الفلسفة الإسلامية من خلال عرض تاريخ الكندي وفلسفته ، والفارابي وفلسفته ، وابن سينا وفلسفته ... نود أن نعرض عرضاً تقويمياً للمدرسة الفلسفية من ثلاث زوايا :

زاوية : تعريفهم للفلسفة .

وزاوية : موضوع الفلسفة لديهم .

وزاوية : منهجهم الفلسفي في عرض القضايا مع طرح قضية الفلسفة والدين .

أولاً : تعريفهم للفلسفة :

أما من ناحية تعريفهم للفلسفة فإنه يغلب عليه المظهر التقديسي ، وذلك فيما نحسب الطابع العام للمدرسة الفلسفية في الإسلام ، وهي بذلك المسلك في التعريف يختلف عن تعريف الإغريق لها ، وسنقدم عرضاً لأطوار تعريفها عند هؤلاء الثلاثة :

* الكندي .

* الفارابي .

* ابن سينا .

وهذه التعاريف للفلسفة لم يأت بها هؤلاء الفلاسفة الثلاثة من بدع أنفسهم إنما صدروا فيها عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ... غير أن أرسطو لم يكن يعرف الفلسفة فيه ، إنما كان يتكلم عن أهمية هذا العلم وأهمية الوصول إلى الحق وعناية ذلك العلم بهذا الموضوع ... أخذ فلاسفة المسلمين تلك الفكرة ذات المغزى الديني ليحصرها مهمة الفلسفة فيه أي في ذلك العلم .. وما قاله أرسطو في مميزات ذلك العلم أصبحوه على الفلسفة بينما « علم ما بعد الطبيعة » ما هو إلا جزء من الفلسفة .

وعلى سبيل المثال :

حين أراد أن يعرف ذلك العلم أي ذلك الجزء النظري من جزئي الفلسفة قال :
هو العلم بالأمور العرية من الهيولي وإدراك حقائقها . ويقول ابن عدى : وكانت هذه المقالة « الأولى » أول كتابه هذا وهو وصف السبيل التي ينبغي أن تسلك في التماس العلم .

يقول أرسطو في نفس المقالة :

ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة : المعرفة النظرية وذلك أن غاية المعرفة النظرية : الحق ، وغاية المعرفة العملية : الفعل فإن أصحاب الفعل وإن كانوا ينظرون في حال الشيء الذي يتعلمونه فليس بحثهم عن علة لها في نفسها ... ولسنا

نعرف الحق دون أن نعرف علته .

يقول ابن عدى : ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة : المعرفة النظرية ،
يعنى أن تسمية النظرية خاصة بمعرفة الحق صواب ، وغاية المعرفة العملية الفعل ...
إنما أثر القول تفصيلاً لهذا الجزء من الفلسفة على الجزء العملى ثم يبين أرسطو
مفهوم معرفة الحق فقال :

إن أحق الموجودات بالوجود وبالحق : العلل فى الوجود وفى الحق التى هى علل وأوائل
ومبادئ لها .

وكما يقول عنترة :

وهل غادر الشعراء من متردم أم عرفت الدار بعد ترسم
كذلك لم يغادر الفلاسفة الإسلاميون دار أفلاطين وأرسطو .

من هنا قدم الفلاسفة الإسلاميون تصورهم عن تعريف الفلسفة على الصورة التى نقدمها
فيما يلى :

الكندى وتعريفه الفلسفة :

تعريفه للفلسفة كما جاء فى كتاب الكندى إلى المعتصم بالله وكما أسماها « فى الفلسفة
الأولى » :
يقول فى مطلع رسالته :

(١) « إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة : صناعة الفلسفة ، التى حدها
علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف فى علمه : إصابة
الحق ، وفى عمله : العمل بالحق » .

(٢) وفى موضع آخر من نفس الرسالة يقول :
« وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة : الفلسفة الأولى ، أعنى - كما يقول الكندى -
علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .

(٣) أما عن تعريف الفيلسوف فيقول فى نفس الرسالة :
« دور الفيلسوف التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف » .

(٤) أما عن تعريف الفلسفة الأولى ومعنى أوليتها فيقول فى نفس الرسالة : الفلسفة الأولى
هى علم العلة الأولى ، وعلم العلة أشرف من علم المعلول ، إذ لا يكون لنا علم
إلا إذا أحطنا بعلم علته .

لذلك كانت « الفلسفة الأولى » هي الأولى بالشرف إذ جميع باقي الفلسفة منطوية في علمها ، وإذ هي أولى بالشرف ، وأولى بالجنس ، وأولى بالترتيب من جهة الشيء الأيقن وأولى بالزمان إذ هي علة الزمان .

(٥) وفي دفاعه عن الفلسفة يقول :
« وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا : إن اقتناءها يجب أو لا يجب .
فإن قالوا : إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا على ذلك وأن يعطوا له على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان فيه قنية علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القنية بألستهم والتمسك بها اضطراراً عليهم .

(٦) ويقول في موضع آخر :
« التشبه بأفعال الله تعالى - بقدر طاقة الإنسان - أراد أن يكون الإنسان كامل الفضيلة »^(٧٣)

يشرح إخوان الصفا معنى التشبه بأفعال الله بقولهم :
« واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل : إنه أداة الفيلسوف . وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة . صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين . وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات ؛ لأنه قيل في حد الفلسفة : إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . واعلم بأن معنى قولهم طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقواله ، ويتجنب من الباطل في اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن الرذالة في أخلاقه ومن الشر في أفعاله ، ومن الزلل في أعماله ، ومن النقص في صناعته ، هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان ؛ لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ، ولا يفعل إلا الخير » .

نلاحظ أن تعريفها عند الكندي يختلف تماماً عن وضعه في الإغريق فتحريفهم - أي الإغريق - للفلسفة كان يخرج عن كونه بحثاً لذات البحث والجدل أو بحثاً في الحقيقة سواء كانت مطلقة أو نسبية مادية أو غير مادية لكن الكندي خرج بها إلى معان جديدة والمدرسة من بعده اقتفت أثره :

فأضفى عليها معنى السلوك عندما جعلها هي التشبه بأفعال الله .
وأصبع عليها أيضاً معنى التقديس في العلم والعمل بها .

وبالغ في ذلك حتى جعلها كأنها من صفات الله يشير إلى ذلك قوله :
«أولى بالشرف ، وأولى بالجنس ، وأولى بالترتيب من جهة الشيء الأيقن ، وأولى
بالزمان ، إذ هي علة الزمان ...

« وعلم الله يوصف بها : علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » ومن جاء من بعد
الكندي من عمد المدرسة الفلسفية سار على دربه ونهج منهجه وسرى ذلك عند الفارابي
وابن سينا .

(الفارابي) وتعريف الفلسفة :

التعريف الأول :

قال في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» :
الفلسفة حدها وماهيتها : أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة .

التعريف الثاني :

علم بمقدار الطاقة الإنسانية .

التعريف الثالث :

قال في « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » : إنها العلم بالموجودات بما هي
موجودة .

التعريف الرابع :

هي العلم الذي يعطى الموجودات (معقولة) ببراهين يقينية .

التعريف الخامس :

والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه
بالله .

التعريف السادس :

والفلسفة عنده العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون^(٧٤).

بقى لنا أن نقول : إن ابن سينا لم يفته أن يشرح ما أجمله الفارابي من التنبيه على مكانة
العلم الإلهي بين العلوم الفلسفية . فقال في « الشفاء » في الفصل الأول من المقالة الأولى
من جملة الإلهيات في ابتداء طلب موضوع الفلسفة بالأولى لتبيين آنيته^(٧٥) في العلوم .

وأيضاً قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى ، وأنها تفيد تصحيح مبادئ
سائر العلوم ، وأنها هي الحكمة بالحقيقة ، وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم

بأفضل معلوم ، وأخرى أن الحكمة هي التي أصبح معرفة وأتقنها ، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل ، وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى وما هذه الحكمة ، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة . ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى ، وأنها الحكمة المطلقة ، وأن الصفات الثلاث التي ترسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة وهي هذه الصناعة^(٧٦) ، ثم يقول بعد هذا : « فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود والأمور التي هي له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه إليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه ، وكذلك في غير ذلك ، وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فنبحث عنه ونقرر حاله . فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها في أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول ، وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادئ العلوم الجزئية . فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة ، وهو الفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور في الموجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور في العموم ، وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم ، فإنها أفضل علم ، أى اليقين بأفضل معلوم . أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده ، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل ، وهو أيضاً المعرفة بالله ، وله حد العلم الإلهى الذى هو علم بالأمور المفارقة للمادة في الحد والوجود » .

وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية وطريق القسمة بصرح ويوضح ما ذكرناه^(٧٧) أما عن فائدة الفلسفة فيوضحه قول الفارابى في كتاب « تحصيل السعادة » :

- (١) إنها أول هذه العلوم كلها .
- (٢) هي العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراہين يقينية .
- (٣) إنها تؤدي إلى طرائق البراهين اليقينية فى أن يحصل بها الموجودات أنفسها .
- (٤) تستعمل فى تعليم من سبيله أن يكون خاصياً .

الفلسفة مركزية الوجود :

يرى الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة : أن الفلسفة معقولة الوجود ببراہين يقينية . والذى عنده هذا العلم الذى يحتوى على المعقولات ببراہين يقينية هو الفيلسوف وهى أن الفلسفة - بهذا المعنى - سبيل الخاصة . وهى أقدم العلوم وأكملها رئاسة وسائر العلوم الأخرى تحت رياستها وتحتذى حذو ذلك العلم . ومن حصلها حصل السعادة القصوى

والكمال الأخير .

لذلك تخلص بالبراهين اليقينية أما التخيلات والإقناعيات إنما هي للعامة والجمهور .
وطرق البراهين اليقينية هي السبيل إلى معقولة الوجود « في أن تحصل بها الموجودات
معقولة ولذلك تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً » .

ثم طرح عدة مفاهيم كلها تدور حول مركزية الفلسفة وكيف أنها محور الوجود والعلوم
والفيلسوف والإمام ، فيها يتميز الفيلسوف الكامل ، والفيلسوف الناقص ، والفيلسوف
البهرج ، والفيلسوف الزور ، والفلسفة الذائعة المشهورة ، والفلسفة على الحقيقة ، والفلسفة
البتراء ، عن الفلسفة والنواميس ، والفلسفة والملة ، لقد وازن الفارابي وقارن وحل بين ذلك
كله ليدلل وفق قوله : لزم أن يكون قبل هذه فضيلة نظرية (الفلسفة) على وجه ما يلزم
من وجود المتأخر وجود المتقدم « لابد من تقدم الفلسفة : للإمام أو الرئيس أو الفيلسوف
على الحقيقة أو الفيلسوف الكامل وهي السعادة القصوى .

يقول الفارابي في كتابه : تحصيل السعادة : (٧٨)

وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطى الموجودات معقولة ببراهين يقينية والذي
عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية هو الفيلسوف والباقون عامة
وجمهوراً ، فالطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل إذاً في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن
وطرق البراهين اليقينية في أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة يستعمل في تعليم من سبيله
أن يكون خاصياً وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رياسة وسائر العلوم الأخرى هي تحت
رياسة هذا العلم إذا كانت هذه العلوم دائماً تحتذى حذو ذلك العلم ويستعمل الغموض
بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان .

(١) الفلسفة الحكمة العظمى :

وهذا العلم على ما يقال : إنه كان في القديم ، في الكلدانيين ، وهم أهل العراق ، ثم
صار إلى أهل مصر ، ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ، ثم إلى
الغرب ، وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم ، باللسان اليوناني ، ثم صارت
باللسان السرياني ، ثم باللسان العربي . وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين
يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها وملكتها : الفلسفة ،
ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفاً ، يعنون بها المحب ،
والمؤثر للحكمة العظمى ، ويرون أنها بالقوة ، الفضائل كلها ، ويسمون بها : علم العلوم ،
وأم العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات ، يعنون بها الصناعات التي تشمل

الصناعات كلها ، والفضيلة التي تشمل الفضائل كلها ، والحكمة التي تشمل الحكم كلها ، وذلك أن الحكمة قد تقال : على الخدق جداً ، وبإفراط في أى صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة : ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها ، ويقال : حكمة بشرية . فإن الخدق بإفراط في صناعة ما يقال : إنه حكيم في تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الرؤية الخبيث فيها قد يسمى حكيماً في ذلك الشيء الذي هو نافذ الرؤية فيه . إلا أن الحكمة على الإطلاق هي : هذا العلم ، وملكته . وإذا انفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها ، كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو : أن يحصل له العلوم النظرية ويكون له قوة على استعمالها في كل ما سواها ، بالوجه الممكن فيه ، وإذا توّمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لن يكون بينه وبين الرئيس الأول فرق وذلك أن الذي له قوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية في كل ما سواه (هل) هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة ، وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل ، وكلما كانت قوته على هذه أعظم ، كان أكمل فلسفة ؛ فيكون الكامل على الإطلاق هو : الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادهم جميعاً في الأمم والمدن ، بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها باستعمال براهين يقينية ، وبطرق إقناعية ، وطرق تخيلية ، إما طوعاً ، وإما كرهاً ، صار الفيلسوف على الإطلاق هو : الرئيس الأول وإذا كان كل تعليم فهو يلتمس بشيئين : بتفهم ذلك الشيء الذي يعلم ، وإقامة معناه في النفس ، ثم إيقاع التصديق بما فهم ، وأقيم معناه في النفس .

وتفهم الشيء على ضربين : أحدهما : أن يعقل ذاته . والثاني : بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقيني . وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل على الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانيها ، وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية ، كان العلم المشتغل على تلك المعلومات : فلسفة . ومتى علمت بأن تخيلت ، بمثالاتها التي تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية ، كان المشتغل على تلك المعلومات ، تسميه القدماء : ملكة وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملكة المشتغلة عليها : الفلسفة الذائعة المشهورة والبرائية . فالملكة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها وكلاتهما يعطيان المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول ، والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كونه الإنسان ، وهي السعادة القصوى ، والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الآخر ، وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولة أو متصوراً ، فإن الملكة تعطيه : متخيلاً . وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه ، فإن الملكة

تقنع . فإن لفلسفة تعطى ذات المبدأ الأول ، وذوات المبادئ الثواني غير الجسمانية التى هى المبادئ القصوى معقولات ، والملة تخيله بمثلاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية ، وتحاكى بنظائرها من المبادئ المدنية ، ويحاكى الأفعال الإلهية بأفعال المبادئ المدنية ، ويحاكى أفعال القوى والمبادئ الطبيعية ، بنظائرها من القوى والملكات ، والصناعات الإرادية ، كما يفعل ذلك أفلاطون فى طيماوس ، ويحاكى المعقولات منها بنظائرها من المحسوسات ، مثل من حاكى المادة بالهاوية ، أو الظلمة ، أو الماء ، أو العدم ، بالظلمة ، ويحاكى أصناف السعادات القصوى التى هى غايات أفعال الفضائل الإنسانية ، بنظائرها من الخيرات التى يظن أنها هى الغايات ، ويحاكى السعادات التى فى الحقيقة سعادات ، بالتى يظن أنها سعادات ، ويحاكى مراتب الموجود ، بنظائرها من المراتب الكائنة ، والمراتب الزمانية ، ويحرى أن يقرب الحاكية لها من ذاتها . وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية ، فإن الملة تعطى فيه الإقناعات ، والفلسفة تتقدم بالزمان والملة ، وأيضاً فإن معقولات الأشياء الإرادية التى تعطىها الفلسفة العملية بين أنها إذا التمس إيجادها بالفعل فينبغى أن تشتترط فيها الشرائط التى بها يمكن أن تحصل موجودة بالفعل ، وتألف بأعيانها إذا اشترطت فيها الشرائط التى بها يتمكن وجودها بالفعل فى النواميس .

(٣) الفلسفة النواميس^(٧٩) :

فواضع النواميس هو الذى له قدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائعها التى بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى . وبين أنه ليس يلتمس واضع النواميس استنباط شرائعها ، أو تعقلها قبل ذلك ، ولا يمكن أن يستخرج شرائعها التى يسمو بها نحو السعادة القصوى ، أو يعقل السعادة القصوى ، وليس يمكن أن تحصل له هذه الأشياء معقولة تصير بها ماهية وضع النواميس رئيسة أولى دون أن يكون قد حاز قبل ذلك الفلسفة . فإذاً يلزم فيمن كان واضع النواميس على أن ماهيته ماهية رئاسة لا خدمة : أن يكون فيلسوفاً ، وكذلك الفيلسوف الذى اقتنى الفضائل النظرية ، فإن ما اقتناه من ذلك ، يكون باطلاً ، إذا لم يكن له قدرة على إيجادها فى كل ما سواه بالوجه الممكن فيه وليس يمكن أن يستخرج فى المعقولات الإرادية أحوالها وشرائعها التى بها تكون موجودة بالفعل دون أن تكون له فضيلة فكرية ، والفضيلة الفكرية التى لا يمكن أن يوجد فيه دون الفضيلة العملية ولا يمكن مع ذلك إيجادها فى كل ما سواه بالوجه الممكن فيه ، إلا بقوة على جودة الإقناع ، وجودة التخيل . فإذاً معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد . إلا أن اسم الفيلسوف يدل فيه على الفضيلة النظرية . إلا أنها كانت مزمنة على أن تكون الفضيلة النظرية على كمالها الأخير من كل الوجوه ، لزوم ضرورة : أن يكون فيه سائر القوى . وواضع النواميس

يدل فيه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية ، والقوة على استخراجها ، والقوة على إيجادها في الأمم ، والمدن ، فإن كانت هذه مزمنة أن تكون موجودة عن علم ، لزم أن يكون قبل هذه فضيلة نظرية على جهة ما يلزم من وجود المتأخر وجود المتقدم .

(٤) الفيلسوف والإمام والرئيس الأول :

واسم المالك يدل على التسلط والاقتدار التام ، هو : أن يكون أعظم الاقتدارات قوة ، وأن لا يكون اقتداره على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط بل ربما يكون في ذاته من عظم المقدرة بأن تكون صناعة ، وماهية ، وفضيلة عظيمة القوة جداً ، وليس يمكن ذلك إلا بعظم قوة المعرفة ، وعظم قوة الفكرة ، وعظم قوة الفضيلة والصناعة ، وإلا لم يكن ذا مقدرة على الإطلاق ، ولا ذا تسلط ، إذا كان يبقى فيما كان دون هذه المقدرة نقص في قدرته ، وكذلك إن لم يكن له مقدرة إلا على الخيرات التي دون السعادة القصوى ، كان اقتداره أنقص ، ولم يكن كاملاً ، فلذلك صار الملك على الإطلاق ، هو بعينه الفيلسوف واضع النواميس .

وأما معنى الإمام في لغة العرب : فإنما يدل : على من يؤتم به ويتقبل ، وهو إما المتقبل كاله أو المتقبل غرضه ، فإن لم يكن متقبلاً لجميع الأفعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية لم يكن متقبلاً على الإطلاق ، وإن لم يكن لها هنا غرض يلتزم حصوله بشيء من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه كانت صناعته هي أعظم الصناعات قوة وفضيلته أعظم الفضائل قوة ، وفكرته أعظم الفكر قوة ، وعلمه أعظم العلوم قوة ، أو كان يجمع هذه التي فيه يستعمل قوى غيره في تكميل غرضه ، وليس يمكن ذلك دون العلوم النظرية ، ودون الفضائل الفكرية التي هي أعظمها قوة ، دون سائر تلك الأشياء التي تكون في الفيلسوف .

فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك ، وواضع النواميس والإمام معنى كله واحده . وأي لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها ، عند جمهور أهل لغتنا ، وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه ، ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التي برهنت في العلوم النظرية ، مخيلة في نفوس الجمهور وأوقع التصديق بما يخيل منها ، وحصلت الأشياء العملية بشرائطها التي بها وجودها ممكنة في نفوسهم ، واستولت عليها ، وصارت عزائمهم نحو فعل شيء آخر غيرها ، فقد حصلت الأشياء النظرية ، والعملية ، تلك وهذه ، بأعيانها إذا كانت في نفس واضع النواميس فهي فلسفة ، فإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملكة ، وذلك أن الذي تبين هذه في علم واضع

النواميس بصيرةً يقينيةً . والتي يمكن في نفوس الجمهور : تخيل وإقناع . وعلى أن واضع النواميس يخل أيضاً هذه الأشياء ليست المخيلات له ولا المقنعات فيه بل يقينية له ، وهو الذى اخترع المخيلات والمقنعات ، لا يمكن بها في نفسه تلك الأشياء في نفسه على أنها ملكة له بل على أنها تخيل وإقناع لغيره . بقى له ، وعلى أنها لغيره ملكة ، وله : هو فلسفة . فهذه هي الفلسفة بالحقيقة ، والفيلسوف بالحقيقة .

(٥) الفيلسوف بالحقيقة :

فأما الفلسفة البتراء ، والفيلسوف الزور ، والفيلسوف الهرج ، والفيلسوف الباطل ، فهو الذى يشرع أن يتعلم العلوم من غير أن يكون معداً نحوها . فإن الذى سبيله أن يشرع في النظر ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة وهى : أن يكون جيد الفهم ، والتصور للشيء الذائق ثم أن يكون حفوظاً ، وصبوراً على الكد الذى يناله في التعلم ، وأن يحون بالطبع محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جموح ، ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على الماكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات ، والدرهم ، والدنيا ، وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسير الانقياد للشر ، والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد رى على نواميس ، وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى في ملته ، غير مغل بكلها ، أو بمعظمها ، وأن يكون مع ذلك متمسكاً بالفضائل التى هي في المشهور فضائل ، غير مغل بالأفعال الجميلة التى هي في المشهور جميلة ، فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع في أن يتعلم الفلسفة ، فتعلمها ، أمكن أن لا يصير فيلسوفاً زوراً ، ولا بهرجاً ، ولا باطلاً .

والفيلسوف الباطل : هو الذى تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر بأن يوجد ما قد علمه في غيره بالوجه الممكن فيه . والهرج هو : الذى يتعلم العلوم النظرية ، ولم يزور ، ولم يعوّد الأفعال الفاضلة التى بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التى في المشهور ، بل كان تابعاً هواه ، وشهواته ، في كل شيء أى من الأشياء اتفق .

والفيلسوف المزور هو : الذى يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها ، فإن المزور ، والهرج ، وإن أكمل العلوم النظرية فإنهما في آخر الأمر يضمحل ما معهما قليلاً قليلاً حتى إذا بلغا السن الذى سبيل الفضائل أن يكمل الإنسان فيه انطفأت علومهما على التمام أشد من انطفاء نار هيرقليطس الذى يذكره أفلاطون . وذلك أن طباع

الأول وعادة الثاني يظهران ما يذكر أنه فيه في شبابهما ويثقلان عليهما حفظ ما قد احتملا الكد فيه فيهملا نه فيبتدى ما معهما يضمحل قليلاً قليلاً إلى أن يطل ناره وينطفئ فلا يجنيا له ثمرة .

وأما الفيلسوف الباطل فهو الذى لم يشعر بالغرض الذى له التمسست الفلسفة فحصل على النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط فرأى أن الغرض من مقدار ما حصل له منها بعض السعادات المنظومة أنها سعادة التى هى هى عند الجمهور خيرات فأقام علمها طلباً لذلك وطمعاً فى أن ينال به الغرض . وهذا ربما نال به الغرض فأقام عليه وربما عسر عليه نيل الغرض فرأى علمه منها أنه فضل فهذا هو الفيلسوف الباطل . والفيلسوف بالحقيقة هو الذى تقدم ذكره فإذا لم يتتفع به وقد بلغ ذلك المبلغ فليس عدم النفع به من قبل ذاته ولكن من جهة من لا يصغى ، أو من لا يرى أن يصغى إليه .

فالملك والإمام هو بماهيته وصناعته ، ملك وإمام . سواء وجد من يقبل منه ، أو لم يوجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد من يعاونونه على غرضه ، أو لم يجد كما أن الطبيب طيب بماهيته وبقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أو لم يجد ، وجد آلات يستعملها فى فعله أو لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، وليس يزيل ظنه إلا أن يكون شيء من هذه كذلك لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك إلا أن تكون له آلات يستعملها فى أفعاله وأناس يستخدمهم فى غرضه .

(٦) وحدة الفلسفة :

والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس وليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن يعطينا مع ذلك الطريق إليها والطريق إلى إنشائها متى اختلت أو بادت ونحن نبتدى أولاً بذكر فلسفة أفلاطون ومراتب فلسفته ، ونبتدى من أول أجزاء فلسفة أفلاطون ثم نرتب شيئاً شيئاً من فلسفته حتى نأتى على آخرها ، ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطاناها أرسطوطاليس فنبتدى من أول أجزاء فلسفته ، فتبين من ذلك أن أغراضهما بما أعطياه غرض واحد ، وأنهما التمساً إعطاء فلسفة واحدة يعينها فلسفة أفلاطون وأجزاءها .

بعد هذا العرض نلاحظ أن تعريفها عنده يظهرها بأنها غاية فى نفسها فضلاً عن تقديسها وأسبغ عليها أخيراً معنى السلوك وجعل لتعلمها قواعد وآداب وألف فى سبيل ذلك رسالة سماها « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » وكتابه الآخر « التنبيه على سبيل السعادة » حكى فى هذين الكتابين أن السعادة لا تنال إلا بالفلسفة كما قدمنا حتى جعلها مركز الوجود .

ثم يزيد الأمر شرحاً فيقول :

« إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى : الفلسفة ، وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما تنال متى كانت لنا الأشياء الجميلة القنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة » .

كذلك هو أول من صبغ المنطق بثوب العصمة يعنى جعله عصمة للذهن عن الخطأ في الفكر . قال واصفاً هذه العصمة : « لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق وأنه ييقن فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل ييقن فتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه فلا نغلط فيه ولا ننخدع والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » .

ثم لما بين أن الفلسفة غاية في نفسها وأنها علم سلوك فهي في ذاتها سبيل السعادة والمنطق وهو آلتها عصمة للذهن عن الخطأ أخذ يبين عصمة الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو في كتاب سماه : (الجمع بين رأيي الحكيمين) وكأن الحكيمين في نظره ينبغي أن ينزها عن الخلاف في آرائهما كما لو كان قولهما وحياً مقدساً فيقول :

« إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطق الألسن وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الأبواب الناصعة والعقول الصافية » .

ثم يقول : ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف .

يرى الفارابي أن الخلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال :

* إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .
* وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .

* وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير .
ومن تدرب في علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع في الطبيعيات

والإلهيات ، ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم ، واجتهدا في إيضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منهما لا اختراع أو إغراب أو إبداع وزخرفة وتشويق ، بل لتوفية كل منها نصيبه بحسب الوضع والطاقة .

وإذا كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة (إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة) صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته .

نلاحظ أن الفارابي سما بالفيلسوف إلى رتبة العصمة عن الخطأ وبالغ في ذلك محاولاً أن ينزل فلسفتها منزلة الوحي المقدس يوفق بين متعارضها بالتأويل ولقد أسبغ عليهما من صفات التقديس ما يجعل الفكر ينأى عنها وعنهما مثل :-

هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها ... ومتممان لأواخرها ... وعليهما المعول ... وإليهما المرجع وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر .

ولو لم يسلكها - أي الفلسفة - أفلاطون ، لما كان الحكيم أرسطوطاليس يتصدى لسلوكتها . غير أنه وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها في إنشاء طريق القياس ، وشرع في بيانها وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجبه القسمة ، ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح .

والفلسفة على هذا التعريف تأثرت بمنحى الفكر الإسلامي حين آثرت الالتزام ... وخالفت الاتجاه العام لتعريف الفلسفة . ويبدو أن الفلسفة ختمت بهما شأنها شأن الدين لأنهما هما المبدعان والمتممان لأواخرها في عرف الفارابي .

ابن سينا وتعريف الفلسفة^(٨٠) :

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : أما ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٨٧ م) فيعرض لتعريف الحكمة وتقسيمها في أسلوبه العلمي الدقيق ، ولا تخلو مع هذا أقواله في كتبه المختلفة من تفاوت .

وهذا قوله في « رسالة الطبيعيات » من عيون الحكمة :

التعريف الأول :

« الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية » .

فالحكمة المتعلقة بالأمور ، التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها ، تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية .
وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة : فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكالات حدودها تستبين بها ومتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .
فالحكمة المدنية فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية فائدتها : أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظيم به المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ، ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس . وتعلم الرذائل وكيفية توقها لتطهر عنها النفس .

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وتسمى رياضية .

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغنى عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود إليها . وهى الفلسفة الأولى ، والفلسفة الإلهية جزء منها وهى معرفة الربوبية .

ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً^(٨١) .

واقضى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيزاوى^(٨٢) فى كتاب « الأسفار الأربعة » أثر الشيخ الرئيس فى هذا التعريف فقال :

« اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها ، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني . وإن شئت قلت نظم العلم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى » .

ويقول ابن سينا في « رسالة في أقسام العلوم العقلية » : فصل في ماهية الحكمة : الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً لا مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

فصل في أول أقسام الحكمة : الحكمة تنقسم إلى قسم نظري مجرد وقسم عملي .

والقسم النظري الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة .

والقسم العملي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق ، وغاية العملى هو الخير .

بعد هذا العرض لتعريف الفلسفة عند الكندى والفارابى وابن سينا يتحصل لنا : أن الفلسفة في عرف هؤلاء الفلاسفة المسلمين علم سلوكى وليست كما أرادها الأوائل بحثاً لذات البحث . فقدت منذ أن دخلت الحقل الإسلامى ومنذ أن تعارفوا عليها وعرفوها فقدت معناها ودلالاتها الهلينية والتاريخية وأصبحت علماً يبحث في قواعده وواضعه دون أن تناقش قضاياها ، وبعد أن كانت الفلسفة بنت العقل الإنسانى كما يشهد عليها تاريخها أصبحت وليدة شرعية لهذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو فقط وهذا أدى بدوره من غير شك إلى إظهار الفلسفة بأنها ملتزمة بمبادئ أفلاطون ، وأرسطو ، وموجهة بتوجيههما . ومعنى ذلك أن على العقل الإسلامى أن يتخذ من اليونان قبلة ثقافية مع قبلته الدينية لأن الفكر اليونانى عندما ترجمه الكندى والفارابى أكدوا كما لاحظنا على أنه مرتبط بمركز دائرته اليونانية وعلى العقل الإسلامى أن يسير داخل الدائرة ويرتبط بمركزها يعنى أنها ليست فكراً حُرّاً للعقل يستفيد منه كما ينبغي عليه الاستفادة .

وهذا من أول الأسباب التي أضعفت الفلسفة وقللت من شأنها داخل المدرسة الفلسفية أولاً ، ثم في المجتمع الإسلامى ثانياً . وهذا الاتجاه في التعريف الذى أظهر الفلسفة بالمظهر التقديسى وطاً طريقاً ضيقاً سارت فيه الفلسفة الإسلامية ومدرستها وذلك حين اعتبرت

الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي مع التوفيق بينها وبين الدين ، فالمدرسة الفلسفية أخفقت حين أرادت أن تعرف الفلسفة . ويؤكد ما قلناه ما ورد في كتاب^(٨٣) الرواييع لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن بختار لثابت بن قرة يقول فيه على لسان أحمد بن بختار ما يفيد معنى تقديس الفلسفة لدى المدرسة الفلسفية في الإسلام .

قال أحمد - وهو يشرح كلام أفلاطون - : إن من لم يعرف كلام الفيلسوف ومعناه وقصده في كل كلام ، يخل إليه أن الفيلسوف تناقض كلامه ويخالف بعضه البعض . ويقول في موضع آخر : ومن عاب قول الفيلسوف فإنما هو لنقصان في علمه ومعرفته . نلاحظ أن نقد الفيلسوف يتساوى مع العيب والعيب يجرح العدالة علماً ومعرفة .

ثانياً : تحديد موضوع الفلسفة :

رأينا بعد عرضنا لتعريف الفلسفة أن الفلسفة دخلت ديار الإسلام محوطة بهالة التقديس وسيطرت عليها هذه الصفة حتى أثرت على موضوعها فأورثته أيضاً صفة التقديس وبذلك المنحى صنعت فروقاً بينها وبين الفكر الإسلامي .

(١) الكندي :

يرى الكندي أن علوم الفلسفة ثلاثة :

الأول : العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع .

الثاني : علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع .

الثالث : علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع .

ثم أخذ يسوق حجته على هذا التقسيم فيقول :-

ولأنما كانت العلوم الثلاثة لأن المعلومات ثلاث :

— إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهیولی .

— وإما علم ما ليس بذی هیولی : إما أن يكون لا يتصل بالهیولی البتة ، وإما أن يكون

قد يتصل بها . ثم أخذ يفرع ما أجمله بقوله :

فأما ذوات الهیولی فهي : المحسوسات وعلمها في العلم الطبيعي . وأما أن يتصل بالهیولی

وأن له انفراداً بذاته ، كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف .

ولأن لا يتصل بالهیولی البتة وهو علم الربوبية .

يرى الكندي أن علوم الفلسفة ثلاثة : الرياضيات ، والطبيعيات ، والربوبية وكان له

ترتيبان : ترتيب تنازلي جعل فيه الربوبية في المرتبة الأولى وترتيب معياري جعل فيه الربوبية

في المستوى الأعلى ... وعلى ذلك سارت المدرسة الفلسفية .

واستند في هذا التقسيم إلى جهد ذهني لو حللناه لرأيناه متأثراً فيه بالفكر الإسلامي وبالفلسفة الإغريقية . أما عن مظهر تأثره بالفكر الإسلامي فيظهر حين خص الربوبية بالعلم ووصفه بالعلو ، بينما الفلسفة اليونانية لا ترى ذلك . أما مظهر تأثره بالفلسفة الإغريقية فواضح من الاصطلاحات مثل الهيولى وطريقة التفكير وجدها حول الربوبية وجعله في المرتبة الأخيرة .

وأصبح موضوع الفلسفة الأساسي هو علم الربوبية وهو أعلاها وعلى ذلك سارت المدرسة الفلسفية في الإسلام .

(٢) الفارابي :

يتابع الفارابي هذا الاتجاه فيقول :

وذلك أن موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من أن تكون : إما إلهية وإما طبيعية ، وإما منطقية ، وإما رياضية ، وإما سياسية .

ثم يقول : وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرج لها حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللphilosophy فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية . وللفارابي تعريف وتقسيم للفلسفة نحا بهما منحى آخر ، فهو يقول في كتاب « التنبيه على سبيل السعادة » :

« فإن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما نناها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة . ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به يحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط ...

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر

عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها . وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية . والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية . فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة .

وبعد أن عرف الفارابي الفلسفة على هذا الوجه واستوفى أقسامها ، ذكر للنطق على أنه آلة للفلسفة وممهّد لسبيلها ، لا على أنه قسم من أقسامها ، فقال : « وأقول : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق ييقن فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل ييقن فتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع ، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » .

الفلسفة الحقيقية : الفلسفة الإلهية :

« وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بمجوده وحكمته وعدله . تبين الغاية من الفلسفة بعد هذا البيان يشعر بقصر الفلسفة على القسم الإلهي . ويعين على هذا الفهم ما جاء في الكتاب نفسه عند الكلام على العلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة .

فقد ذكر الفارابي أن العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة موضع خلاف بين الحكماء ، فمنهم من يرون أنه علم الهندسة ، ومنهم من يقولون علم إصلاح الأخلاق ، ومنهم من يرون الابتداء بعلم الطبائع ، ومنهم من يذكرون علم المنطق . وظاهر أن هذه العلوم التي دار عليها القول في ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة لا تكون أقساماً من الفلسفة .

ومما يؤكد هذا النحو في الميل إلى اعتبار الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي قول الفارابي في التعليقات :

« قال : الحكمة معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال . وهو ما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان

عن درجة الأول بحسبه ، فإذاً يكون ناقص الإدراك ، فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته .

ثم قسم الفارابي الفلسفة إلى قسمين :

(١) الفلسفة النظرية وتشمل :

(أ) علم التعاليم .

(ب) العلم الطبيعي .

(ج) علم ما بعد الطبيعة .

(٢) والفلسفة المدنية صنفان :

أحدهما : يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة وهذه تسمى الصناعة الخلقية .

والثاني : يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن وهذه تسمى الفلسفة السياسية .

ثم قال : والغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة هي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله .

ومن هنا أصبح موضوع الفلسفة في المدرسة الفلسفية في الإسلام مقصوراً على القسم الإلهي ونرى أن حصرها داخل هذه الدوائر أضعف شأنها وقلل من سلطانها داخل المدرسة الفلسفية الإسلامية لأن علم الربوبية تكفل بشرحه وتوضيحه الوحي الإلهي وأصبح من المنهيات الخوض فيه ثم هو في الجو الإسلامي ليس بمشكلة يعاني منها المسلم فكان موضوعها وغايتها مما لا يشغل عقل المسلم لأن الله وتوحيده هما عقيدته .

(٣) ابن سينا :

كذلك ابن سينا يتابع ذلك فيقول :

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة :

* العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي .

* والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضي .

* والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي .

كان دليله على ذلك كدليل الكندي ، ولكن في براعة عرض ودقة فكر ، وتلك سمة ابن سينا . وما تأخذه على هذا الاتجاه أنه لم يقسم الفلسفة فقط وإنما أضاف أحكاماً تقويمية

فجعل علم الربوبية في الأعلى ، وهذا بلا شك حق لكن ما تأخذه عليه أن حصر وظيفة الفلسفة في علم الربوبية مع أنه في الجو الإسلامي ليست بمشكلة وهذا مما أضعف مجالها في البحث فيه وانشغلت به عن المجالات الأخرى لأنها دخلت يبحثها في الربوبية دائرة محددة أغلقها عليها الفكر الإسلامي وانتبذها ثم أثار عليها الخصوم وفتح عليها جبهات الرفض والنقد والإنكار : وكان من الممكن أن تفتح لنفسها بقاءً خصبة في العقل الإسلامي وذلك عندما تضع في الأولوية الجانب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والطبيعي وتترك علم الربوبية . وذلك ما أخطأته المدرسة الفلسفية في الإسلام وما أخطأته إلا حينما أصبحت على الفلسفة ثوب التقديس ، وربطت نفسها بهذين الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو والالتزام بمبادئهما ، ورأت أن ترفع من شأن الفلسفة بهما ، ثم أخيراً يبحثها في الربوبية جلبت على نفسها عوامل الضعف من حيث أرادت جلب منابع القوة والازدهار .

كذلك باهتمامها بعلم الربوبية أيضاً وضعت فرقاً ثابتاً بينها وبين الفكر الإسلامي كما قدمنا سابقاً وذلك مما أضعف من شأنها أمام الفكر الإسلامي .

كذلك تابعت جماعة إخوان الصفا ما أرسته المدرسة من حيث موضوع الفلسفة فقالت :
والعلوم الفلسفية أربعة أنواع :-

- أولا الرياضيات .
- والثاني المنطقيات .
- والثالث العلوم الطبيعية .
- والرابع العلوم الإلهيات .

ومن الملاحظات العامة أن اتفاق المدرسة الفلسفية في الإسلام حول تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها ذلك يؤكد القول بأنها كانت لديهم غاية في ذاتها ولها مظهر التقديس في نفوسهم وأنها حينما التزمت الترتيب في تقسيم الفلسفة كانت تعنى أن طبقة العلوم السابقة على علم الربوبية هي بمثابة أدلة عليه ووسائل إليه وليست بحوثاً يقصد بها النفع العام للإنسانية وتصحيح تجربتها التاريخية بذلك حولت غايتها إلى غاية ميتافيزيقية بحتة وذلك بما ليس في طوقها أن تصل إليه .

وكذلك المدرسة الفلسفية في الإسلام أضعفت من نفسها حين حولت العلوم الفلسفية وغايتها إلى القضايا الميتافيزيقية وحصرت نفسها فيها وجعلت المنطق له من العصمة في شؤون الفكر الإنساني مثل ما للنبي في شؤون الوحي وذلك من ثغرات الضعف فيها التي أثارت سخرية الفكر الإسلامي عليها فيما بعد على يد ابن تيمية عندما كتب « الرد على المنطقيين »

وقبله الشافعي عندما ألف قواعد للفكر الإسلامي عرفت بعلم « أصول الفقه » ولم يدع له العصمة إنما قال : هذا رأينا .

كذلك لم تبدأ المدرسة الفلسفية من حيث حاجة المجتمع الإسلامي إنما بدلت من مشاكل ومسائل . كان الوحي الإسلامي وفكره قد انتهى منها ، وخاصة مشكلات ما بعد الطبيعة أو مشكلات « عالم الغيب » ، وما قدمته المدرسة الفلسفية في هذا المجال واعتبرته مساهمة منها في مجال الألوهية رفضه الفكر الإسلامي باسم الوحي ، واعتبره مادة فاسدة انتشرت في جو صحي لأنها كانت مادة فلسفية جافة ومعقدة تسودها روح العجمة تعبيراً وتصويراً فالله في عرف المدرسة الفلسفية مثلاً :

« واحد غير متحرك وأنه علة فاعلة لجميع الأشياء ... الخ » .

هذا الوصف في حد ذاته يغير ظواهر النصوص الإلهية بل وبواطنها .

والفكر الإسلامي عندما ثار عليها لم تكن ثورته بروح التزمت إنما الدافع إلى ثورته أنه كان بين أمرين على حسب ما صورته له المدرسة الفلسفية ، إما أن يقبل التصور الإغريقي للإله ، وإما أن يقبل التصور الإسلامي للإله . وحقيقة لم يكن الأمر خياراً بهذه الصورة ؛ إنما تشبثت المدرسة الفلسفية بالتصوير الإغريقي للإله مع شيوع روح المغالاة بين التيار الفلسفي جعل الفكر الإسلامي بين معقولية التصور الإسلامي للإله ، وبين التصوير الوثني الفلسفي ، وكل التعبيرات الدالة عليه مثل العلة الفاعلة ، الوجود المطلق ، العقل الأول ، لذلك رفض الفكر الإسلامي التصوير الإغريقي للإله ، ولا ينبغي أن نعتبر رفض الفكر الإسلامي لبعض مقولات الفلسفة الإلهية وخاصة التصور المشائي للإله رفضاً للعقل ؛ وذلك من وجوه :

أولاً : عندما قدمت المدرسة الفلسفية تصورها لله لم تقدمه على أنه اجتهد منا إنما كان حذواً لأفلاطون وأرسطو .

ثانياً : أن التعبيرات الفلسفية وصيغها لم تكن واضحة في مقاصدها نحو تنزيه الله لأنها كانت موجهة من اليونان .

ثالثاً : أن الفكر الإسلامي عندما قدم عرضاً نقدياً وقدم فيه مسوغات رفضه أقام أبنيته على أساس من العقل الموجه من الدين .

والنتيجة فإن القضية لم تكن خلافاً حول الوحي حتى يتم الفكر الإسلامي بأنه رفض العقل إنما كانت القضية هي أي الأوصاف كان أولى بالقبول بالنسبة للإله ؟ هل وصف التراث الإغريقي له ؟ أو وصف الإسلام له ؟

لذلك لا ينبغي أن نتهم الفكر الإسلامى بأنه وقف ضد العقل إنما وقف ضد مظاهر تقديس الفلسفة وروح المغالاة ، فيها وضد وثنية الإله مؤثراً عليها تنزيهه .

ثالثاً : منهجها فى دراسة الفلسفة :

قام منهج المدرسة الفلسفية على عدة أسس مسلمة فى نظرها وهى :

- (١) التسليم بأن الفلسفة مجموعة من المبادئ والقواعد الصحيحة .
- (٢) التسليم بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان والمتلمان لها وهما الأصل المعتمد .
- (٣) التسليم بأن الدين والفلسفة وحدة واحدة وعليها إظهار ذلك من خلال مدرسة الإسكندرية .
- (٤) التسليم بأن الوحي فى الإسلام يماثل العقل والنبي يماثل الفيلسوف .

ولتبرير هذه المسلمات اتخذت منهجاً عاماً هو منهج التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ وعلى ذلك أصبح العقل فى المدرسة الفلسفية محصوراً بين نصين مقدسين فى عرفها هما : النص الإغريقى ، والنص الإسلامى ، ولا وظيفة لها سوى الربط بينهما وتلك وظيفة شاقة وعسيرة لأنها قيدته بوظيفة التوفيق بين نصين فى حقيقة أمرهما غير متكافئين :

أحدهما : نص بشرى قابل للنقد والرفض .

وثانيهما : نص إلهى غير قابل للنقد والرفض .

لكن المدرسة الفلسفية ساوت بينهما فى عرفها وطلبت من العقل تحقيق الوحدة بينهما .

إذا فالعقل فى المدرسة الفلسفية كان مكبلاً بالتسليمات السابقة وذلك مما أنهكه وحدد وظيفته فبدأت المدرسة بمنهج توفيقى محدد الأبعاد الفكرية والوظيفية العقلية ولم يمنح العقل حريته إلا فى حدود دائرة التوفيق . فأصبحت المدرسة بهذا المنهج ضعيفة به محصورة فيه ولم نزع إلى النقد التحليلى الذى يميز الأشياء بعضها عن بعض بل جعلته عيباً .

ولا أحب أن أذهب بعيداً فى الاجتهادات قبل أن أعرض تجربة الفارابى أو محاولاته المنهجية وذلك من خلال كتابه : « الجمع بين رأى الحكيمين » :

(١) يقول الفارابى فى كتابه : الجمع بين رأى الحكيمين :

« ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ممن وضعوا أمر الإبداع بحجج مقنعة وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء بأن كان ما يتكون من شيء فإنه يغلو لا محالة إلى ذلك الشيء ، والعالم المبدع من غير شيء فمآله إلى غير شيء ، فما شاكل ذلك من الدلائل والبراهين التى توجد كتبها مملوءة منها

خصوصاً ما لهما في « الربوبية » وفي « مبادئ الطبيعة » : لكان الناس في حيرة ولبس .
فالفارابي يعتبر من المؤمنين بسمو الفكر الإغريقي ومن المؤمنين بأنه بلغ حد اليقين وكما
يتضح من النص تقديره البالغ حد التقديس للحكيم والدعوة إلى أتباعهما والتماس النجاة
من ورائهما وأنه كما يقول : لولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : أفلاطون
وأرسطو ... لكان الناس في حيرة ولبس ، فهذا الإفراط في التقدير لا ترغب فيه الفلسفة
ولا تتجه نحوه .

ومما يجب أن نشير إليه أن كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » وفيه من الجهد العقلي
ما فيه يمكن أن يستخلص منه نظرية في العقل الجمعي والعقل الفردي ومقارناته الدقيقة بين
مفهوم العقل الجمعي المبني على الفكر والعقل الجمعي القائم على التقليد ففيه دقة فكرية ومرام
بعيدة تنبئ عن نزعة فلسفية جادة .

لكننا نأخذ على الكتاب ما استهدفه من محاولات يائسة في شئون الفكر الإنساني لأن
الصعوبة سوف لا يكون منشؤها من سمو الدين على الفلسفة إنما الصعوبة تبدو على الموفق
حين يوفق بين فيلسوفين : أفلاطون - وأرسطو - يختلفان في المنهج فالأول اتجاهه تأملي ذو
نزعة روحية جاءت كتبه في شكل محاولات في أغلبها وجدانية ، والثاني كان عقلياً واقعياً
يجب أن يرى نتائجه من خلال حواسه وتجاربه العلمية مثل هذه العوائق وهي داخل الفلسفة
ذاتها انتهت بفكرة الفارابي في التوفيق إلى طريق مسدود .

يرى د . بدوي : أن محاولة الفارابي نحو إيجاد وحدة متجانسة بين الحكيمين حكمة أرسطو
وحكمة أفلاطون تحتاج إلى نظر كما يتبين من رسالته في « الجمع بين رأيي الحكيمين » :
أفلاطون وأرسطو . ففيهما حاول التوفيق بينهما بطريقة ساذجة سطحية في أكثر الأحيان ،
لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تأريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطوني والتأثير الأرسطي
في عالم الفكر العربي . ذلك أنه يعتمد في هذا التوفيق على التأويل للألفاظ والمعاني أكثر
من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . على أن الفارابي قد صرح بهذا المسلك ، فقال :
« إن الغرض المقصود من مقالاتنا هذه إيضاح الطرق التي إذا سلكها طالب الحق لم يضل
فيها وأمكنه الوقوف على حقيقته بأقوال هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل
إلى ما تخيله الألفاظ المشككة^(٨٤) . ولن نستطيع هنا الخوض في بيان هذا التوفيق أو « الجمع
بين رأيي الحكيمين » وإنما نجتزئ هنا بالإشارة إلى تعرض الفارابي في تلك المقالة لمسألة
الصور أو المثل ، وبيانه لرأي أفلاطون وهو أنه « في كثير من أقاويله^(٨٥) يوصي إلى أن
للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وربما يسميها المثل الإلهية ، وأنها لا تندثر ولا تفسد ،
ولكنها باقية ، وأن الذي يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التي هي كائنة . وأرسطو

ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة (أى في كتاب الحروف ، أى « ما بعد الطبيعة ») كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة^(٨٦). ثم يستعرض حجج أرسطو كما عرضها خصوصاً في مقالة الألف الكبرى ومقالتي « المو والنو » من كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ولكى يقوم بالتوفيق بينهما في هذه المسألة ، مسألة المثل أو الصور ، يشير إلى ما هنالك من آراء تنسب إلى أرسطو وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل ، فيقول : « وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف : « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية » . وهنا يعرج على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما في كتاب « أثولوجيا » وما في بقية كتب أرسطو ، فيرى أن الأمر فيها لا يخلو من خصال ثلاث : إما أن أرسطو ناقض نفسه ، وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتطابق عند ذلك وتتفق » (ص ٣٢) . وهو يستبعد الفرضين الأول والثاني ، ولا يبقى إلا على الثالث لأنه هو المتفق مع منهجه في هذا الجمع والتوفيق بين رأيي أرسطو وأفلاطون . ولو كان الفارابي تعمق الفرض الثاني ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولاً لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذاً لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى كان سيكون لها أخطر الأثر في تطور الفكر العربى من بعده . لكنه استبعد هذا الفرض بطريقة عامة فقال : « وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول » . وبهذه اللهجة القاطعة قضى الفارابي على فرض خصب لو حققه لكان سيكون له ما شئت من آثار . أثر كان في إشارة الفارابي هذه - ولو أنه قطع الشك فيها - ما نبه ابن سينا فجعله يقول : « على ما في « أثولوجيا » من المظن^(٨٧) » ؟ لعل الجواب أن يكون بالإيجاب .

على أن الفارابي مع بقاءه على الفرض الثالث وحده ، وهو تأويل أقوال أفلاطون وأرسطو بما يوفق بينهما ، لم يبحث في هذا الفرض تفصيلاً ، بل اكتفى بكلمات عابرة غامضة لا تدل على شيء واضح .

والنتيجة الإنجالية التى تستخلص من توفيق الفارابي هذا أنه كان توفيقاً غير موفق ، خصوصاً في جانب أفلاطون . لهذا لم يكن له أثره مطلقاً في توجيه الفكر العربى في العصر التالى (بقية القرن الرابع ثم القرن الخامس) نحو التأثير بكليهما ، أستغفر الله ، فإن إخفاقه في هذا التوفيق لعله أن يكون قد حمل المفكرين العرب على اليأس نهائياً من الجمع بين هذين

الحكيم غير القابلين للجمع ، فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فإما أفلاطون وإما أرسطو .
وكان اختيارهما للثاني في تلك الفترة نتيجة طبيعية لنزعة التحصيل والعرض والتفصيل ،
وللعقم الروحي وامتناع الأصالة والابتكار عند أولئك المفكرين الذين شهدتهم تلك الفترة .
لهذا كانت محاولة الفارابي هذه إخفاقاً مزدوجاً شنيعاً ، وإيذاناً باندحار الأفلاطونية إلى حين ،
وانتصار المشائية انتصاراً حاسماً في القرنين الرابع والخامس ، بل والسادس ، حتى حان قطاف
ثمار الحركة الهجومية المضادة التي قام بها السهروردي .

(٢) ابن سينا : يرى أن التراث اليوناني صالح لتفسير التراث الإسلامي وأخذ بخطته يشرح
ذلك فيقول في رسالته تقسيم العلوم من « مجموعة رسائل ابن سينا » :

* ما يخص شئون الإنسان فيما ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى
والأخرى سعيدة يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس في « الأخلاق » .

* ما يخص تدبير منزله وزوجته وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى
التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب « أرونس »^(٨٨) وكتب فيه لقوم
آخريين غيره .

* وما يخص شئون السياسات والرياسات والاجتماعات للمدينة الفاضلة والردية ويعرف
وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله . فما كان يتعلق من ذلك
فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو في السياسة .

وما كان يتعلق من ذلك بالنبوة والشرعية فيشتمل عليه كتابان هما في « النواميس » .

يشرح النواميس فيقول والفلاسفة لا تريد بالناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة
والخدعة بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم ونزول الوحي . والعرب تسمى الملك
النازل بالوحي ناموساً^(٨٩) .

وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده
وبقاءه ومنقلبه إلى الشريعة وتعرف بغض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع والتي
تخص شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية والدعوى
الباطلة كلها .

ثم ذكر من فروع العلم الإلهي :

* العلم الإلهي يعرف كيفية نزل الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي وأنه
كيف يتأدى حتى يصير مبصراً ومسموعاً بعد روحانيته .

* علم المعاد : ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لو لم يبعث يبدنه مثلاً لكان له بقاء

روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين . وكانت الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة . وأنها أجمل من الذى صح بالشرع ولم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه .

بعد أن بين ابن سينا العلوم اليونانية نريد أن نسوق نموذجاً من منهجه التوفيقى وهو البعث بعث الإنسان بعد موته فيقول :

« إن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعده الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو ، يتابع فيقول : وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها ، وأن السعادة البدنية لا يفى بوصفها إلا الوحي والشرعة ، ويقول مرة ثانية وأما التى تختص بالبدن فالشرعة أوقفهم على صحتها دون النظر والعقل ... وأما الشقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان ، ويقول والجسمانية تصح بالنبوة التى صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهى متممة للعقل ... وبني ذلك على مبدأ يقول :

« فإن كل ما يتوصل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جوازه فقط . فإن النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً وقد صح عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه معرفته » .

فأبن سينا يجعل من قضايا العقل : القضايا الروحية وخصها بالعقل أى للعقل إثبات البعث الروحاني بالبراهين والنظر .

وخص النبوة بالقضايا للمادية ، أى إثبات البعث المادى من شئون النبوة ، وفى هذا قلب لمقاييس الأمور ، وفى نظرنا أن ابن سينا تابع فى هذا التفريع الفارابى بل زاد عليه حين خص الفيلسوف بقضايا والنبي بقضايا فوضع النبي فى منزلة الفيلسوف فإن معرفة النبي عن طريق التخيلة فى حين أن الفيلسوف يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ويقول مرة أخرى مساوياً بينهما : « والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع » فإن كانت المفاضلة بينهما مجحفة فإن المساواة جانباً الإنصاف .

يقول دى بور : وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى حتى لم يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ درجة اليقين .

ثم يقول : ولم يكن لهم بد من محالة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وعلى الخصوص لم

يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد .

من هنا نستطيع القول إن المدرسة الفلسفية بعد أن عرضنا نماذج من منهجها « التوفيقى » تبين لنا أنها أصبحت هي ذاتها بهذا المنهج عقبة في سبيل المعرفة الفلسفية الصحيحة كذلك القول بالوحدة المتجانسة بين الفلسفة والدين وحصر وظيفة المدرس حولها تمخضت عن عسر بالغ فهو من ناحية ألغى ذاتية كل منهما ومن ناحية أخرى بقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة العلاقة بينهما مشكلة تتطلب الحل من جديد . ثم أخيراً ساقها هذا المنهج إلى عدة أخطاء منها :

* عندما جعلت المدرسة الفلسفية في الإسلام فلسفة أفلاطون وأرسطو هي المثلة للعقل الإنسانى قد أخطأت كل الخطأ إذ كيف تساوى بين فلسفة أى فيلسوف والعقل الإنسانى بل كيف تساوى بين عقل الفيلسوف الواحد وفلسفته وللفيلسوف الواحد عدة آراء فلسفية للمشكلة الواحدة فكيف تقوم دعوى على أن فلسفة الفيلسوف هي عقله ؟ وإنما نستطيع القول بأن كل رأى لدى الفيلسوف يمثل مراحل الفكرية وفلسفته مظهر من مظاهر تفكيره العقلى .

* وعندما قررت أن مفهوم البعث المادى خاص بالمعرفة النبوية والروحانى خاص بالفلسفة وكلاهما متمم للآخر كانت ترى أن الحججة النبوية إقناعية ، والحجة العقلية برهانية ، فالفلسفة هي الحقيقة الأولى والدين هو الحقيقة الثانية وعندما استهدفت الوحدة بينهما أرادت أن تظهر أن استقلال إحدهما معناه عدم شرعية استقلالية الكيان الآخر أى لا سلطة لإحدهما على الأخرى إلا بالتوفيق بينهما ، وأخطأت أيضاً حينما اعتبرت - أى المدرسة الفلسفية - أن هذا من صميم وظيفتها ، من هنا أبدى الفكر الإسلامى قلقه من المدرسة ، واعتبر أن عملها هذا مبالغ فيه لأنها تقتصر للفلسفة على حساب الدين بينما موضوعاته وقضاياها خارجة على حدود التجربة والخبرة الإنسانية .

من هنا نرى أن المنهج الذى تبنته هذه المدرسة أفقدها الفهم الفلسفى لأى قضية فلسفية وهو الفهم الذى يحتاج إلى إدراك ذاتى للحقيقة تتركز فيه مجموع القوى الإدراكية وأهمها النزعة العقلية وقد خالفت المدرسة هذا المنهج ، أما المنهج الذى اتبعته المدرسة فقد كبل من مسيرة الفلسفة وحجبها عن دراسة قضايا كان نفعها أجدى على الفكر الإنسانى ومجتمعه .

ولو اتبعت ذلك لكان من الممكن للفكر الإسلامى ألا يتصارع معها لكنها بلا شك قد أخطأت حين جعلت من علم الربوبية وعلم المعاد ومعارف الوحي والدين موضوعات

للفلسفة ، وحين ساوت بين النبي والفيلسوف ، وبين الفلسفة والوحي ، وما وصلت إليه من نتائج ، في هذا المجال الحرج اعتبرها الفكر الإسلامى نتائج خاطئة تضر بالدين ولا تنفع الفلسفة تلك مصاعب شاقة أعاقت من انطلاقة المدرسة الفلسفية تعريفاً وموضوعاً

ومنهجاً وما وصلت إليه من نتائج رفضها الفكر الإسلامى وشهر بها ، سواء من جانب المذهب العقلى الذى كان يمثل المذهب الاعتزالى أو المذهب السنى ، فضلاً عن أن المدرسة نفسها لم تكن ذات نزعة نقدية تعينها على تخير القضايا وإنما انطلقت وراء مشاكل جاوزها الفكر الإسلامى إلى غيرها . كذلك لم تتمتع بحس مرهف نحو فهم المشاكل ، والذى شغلها عن ذلك فكرة جماهيرية الفلسفة بينما الفلسفة هى دائماً فلسفة تثير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الأجوبة ، ولا يمكن أن تكون إلا لغة الخاصة من الناس ولا تعباً كثيراً بطهارة الدين فهى لذلك دائماً تُلْقَى سخط الرأى العام . من هنا بدت اهتمامات المدرسة الفلسفية محصورة فى الأمور التى لا تشغل الفكر الإسلامى ولا يجب أن يقف أمامها كثيراً فعدم اختيارها للموضوع أفقدها طابع المشاركة الفعالة للتوجيه الاجتماعى وبدت معزولة لا تقوى على مسيرة المجتمع ، ضعيفة عن ملاحقة قضايا عصرها ، ومن هنا أحس المجتمع الإسلامى بأنها غريبة بل ومعادية له لذلك انتبذها .

لذلك بدت المدرسة الفلسفية ضعيفة حينما سلمت بقضايا فلسفية قابلة للجدل والرد والنقد وأخطأت حين ناقشت مسلمات دينية غير قابلة للجدل والرد والنقد فقضية مساواة النبي بالفيلسوف مثلاً تعتبر من المسلمات فى عرف المدرسة الفلسفية بينما هى فى حقيقة الأمر ليست كذلك من حيث المذهب العقلى . وقضية مغايرة النبي للفيلسوف من المسلمات فى نظر الفكر الإسلامى ، أما وفق منهج المدرسة فهى قضية قابلة للجدل . بذلك بدأت المدرسة الفلسفية بقضايا غير مرضية فى إثارتها ، وغير ناجحة فى نتائجها ، وعندما جعلت منهجها ومعاييرها قائمة على قلب نسب الأحكام فى الأمور ، أخفقت من حيث كانت تتوقع النجاح .

وأصبح رأى الكندى والفارابى وابن سينا فى تعريف الفلسفة وموضوعها ومنهجها طابع المدرسة العام غير منقوض ، وبذلك الاتجاه حملت طابع التقليد المدرسى اليونانى حتى بدت يونانية أكثر من اليونان .

رابعاً : توفيقها بين الدين والفلسفة^(٩٠) :

حاولت المدرسة الفلسفية - فى المجتمع الإسلامى عندما تبنت الفلسفة بالترجمة والشرح والتأليف - أن تصبغ على الفلسفة صفة التقديس حينما درستها كغاية فى ذاتها ، وأصبح الحكيمان فى نظرهما معصومين بذلك أخطأت المدرسة الفلسفية الفهم لمعنى الفلسفة .

على أى حال ترتب على هذا الفهم المدرسى أن برزت الفلسفة فى الجو الفكرى الإسلامى ومعها مسوغات رفضها من قبل العقل الإنسانى قبل الإسلام ؛ لأن الفكر البشرى غدا فى مفهوم المدرسة معصوماً من الخطأ ، ولما كان العقل الإنسانى لا يميز تلك العصمة المنحولة للفلسفة قذف بها وسخر منها .

وسوف نعرض نموذجاً تطبيقياً لمحاولات يائسة نحو توحيد الفكر البشرى وجعله مساوياً للوحي الإلهى .

(١) الدين والفلسفة فى نظر الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة :

« الملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخرى .

وكل ما تعطى الفلسفة فيه من البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات والفلسفة تتقدم بالزمان الملة^(٩١) .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق معلقاً : والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فإقناعى ، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخيلات . وقد ذكر الفارابى ذلك فى مواضع مختلفة من كتبه^(٩٢) .

(٢) رأى ابن سينا فيهما :

« مبدأ الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكالات حدودها تتبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمال الجزئيات . ومبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة^(٩٣) .

(٣) ابن حزم :

يقول ابن حزم : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وحسن سياستها للمنزل والرعية ، وهذا نفسه ، وليس غيره ، هو الغرض .

في الشريعة . هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة .

يعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله : « ودعوى ابن حزم في أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعاً ليست دعوى مسلمة » .

فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملي وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين^(٩٤) ورأى الشيخ مصطفى عبد الرازق يتفق مع رأي ابن سينا^(٩٥) في رسالة الطبيعيات الذي يرى : أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر ، هو أن وجهة الدين عملية في الأصالة ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية .

(٤) يعلق صاعد الأندلسي في كتابه : « طبقات الأمم » على هذا الرأي فيقول : إن ابن حزم عني بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » بسط فيه القول على تبين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية . وخالف أرسطوطاليس ، واضع هذا العلم ، في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه . فكتابه هذا من أجل هذا كثير الغلط ، يبين السقط . ولعل صاعداً الأندلسي يعني أن ابن حزم غير حجة في تراث الأوائل حتى إن معرفته بالمنطق بينة الغلط لذلك جاءت دعواه بأن الغرض الشرعي هو غرض الفلسفة دعوى تحتاج إلى نظر .

(٥) ويعلق الشهرستاني في كتابه : « الملل والنحل » على قول ابن سينا فيقول :
والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العمل وبطرف ما من القسم العلمي والحكمة تعرضوا لأمداد عقلية تقرر للقسم العلمي وبطرف ما من القسم العمل . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون يتشبه بالإله الحق - تعالى - بغاية الإمكان . وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم ويتنظم مصالح العباد وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل . فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم .

« والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال إذ المعارف كلها صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال ، وحيا كانت المعرفة أو غير وحى فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتها ولا من جهة مصدرها وطريق وصولها إلى الإنسان . لا نفالي في نقدنا كما غالى الشهرستاني في

تعليقه على ابن سينا في قضية التوفيق بين الشريعة والفلسفة ولكننا نقول : « إن دعواه : أنه لا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتها ولا من جهة مصدرها ، وطريق وصولها إلى الإنسان » دعوى تحتاج إلى دليل عليها وإذا كان الشهرستاني اعتبر ذلك من أوضح الأمور في التوفيق فإن أوضح ما فيها هو أشدها إيهاماً بل وإيهاماً فكيف يكون : مصدرها وطريق وصولها إلى الإنسان واحداً ١٢. إن ذلك أعقد ما في القضية .

(٥) تعليقات مختلفة حول القضية :

رأى يقول : إن في قضية الدين والفلسفة اتجاهاً فكرياً جديداً بل وبعض الفلاسفة الغربيين يجعلها مناط الابتكار في الفلسفة الإسلامية .

ورأى يذهب إلى غير ذلك تماماً ويجعلها سبباً لانقلاب فلاسفة الإسلام إلى مبشرين بالدين الإسلامي ودعاة له^(٩٦) .

ويرى « جولد زيهر » : أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة لا ينم عن قبولهم النفسى للفلسفة الإغريقية ولا عن رجاحة العقل الإغريقي لديهم ، أو إقناعهم بعصمة الحكمة الإغريقية بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين وعن محاولتهم تجنب سخط رأى العام الإسلامى على الفلسفة والفلاسفة .

بينما يرى الدكتور محمد البهى غير ذلك فيقول :

« على أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة والإسلام من جهة أخرى إن كان يعد مظهرًا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع أهم مظهر لهذا القبول : إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكاً لا يقل عن تمسكهم بالإسلام وعن وضعهم لها في صيغته ومنزلته .

ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص لضحوا برأى الذى يتعارض مع مبادئ الإسلام ولم يلجأوا إلى الحد من هوة المعارضة أو إلى محاولة إزالتها^(٩٧) .

* * *

رأينا في قضية التوفيق بين الفلسفة والدين

أولاً : تعليق على التعليقات :

واضح من التعليقات السابقة أنها تتجه اتجاهاين :

* اتجاه يبرزها : بأنها محاولة يتجنب بها سخط الرأي العام الإسلامي ، ويعنى هذا الرأي أن المدرسة الفلسفية لم تتخير القضية لذاتها ، وإنما حملت عليها خوف إثارة الرأي العام ضد الفلسفة والفلاسفة . هذا الاتجاه لا نقبله لأن المدرسة الفلسفية وجهت الفلسفة معنى وموضوعاً ومنهجاً لخدمة هذه الغاية ، وذلك عندما خصت الفلسفة بالربوبية ومعارفها ، وكان العلم الإلهي يسمى عندهم الفلسفة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فقضية الدين والفلسفة لم تكن مَلَقاً فكرياً ، وإن كان هذا معنى يلاحظ من ورائها ، وإنما كانت القضية بالدرجة الأولى تطبيقاً عملياً من المدرسة لفهمها الفلسفي متبعة في ذلك مدرسة الإسكندرية وشراح اليهود مثل فيلون الإسكندري .

* أما الاتجاه الثاني فإنه يشايعهم في قيمة القضية ووزنها الفلسفي ، ويتخذ من ورائها موقفاً يؤيد به موضوع الأصالة في اتجاه المدرسة الفلسفية ، ويدفع به أيضاً الرأي القائل بأن موضوع التوفيق لا ثقل له إلا من حيث تجنب سخط الرأي العام الإسلامي . هذا الاتجاه الأخير أجدهم نفسى لا تشايعهم فيه ، كذلك لا نجد فيه أصالة فكرية ولا اتجاهاً أصيلاً في الفلسفة ولا في الدين ؛ إنما الأمر كان تقليداً كما قلنا لمسالك الأفلوطينية في مدرسة الإسكندرية التي عندما تبنت هذا الموضوع كانت تخدم به التوفيق بين مدرستين مضطهدين مدرسة أثينا واليهودية والمسيحية على اختلاف مراحل الاضطهاد من الدولة الرومانية . فكانت القضية قميصاً يلبسه المفكرون أمام الاضطهاد السياسي لهم .

ثانياً : عرض للقضية من جانبنا :

نلاحظ أن المدرسة الفلسفية أظهرت الفلسفة على أنها علم الربوبية وعلم السلوك الفاضل فأصلح من الطبيعي للمدرسة الفلسفية أن تربط بين الدين والفلسفة مادام موضوعهما واحداً وهو البحث عن الحقيقة المطلقة وكما يقول ابن سينا والفارابي قبله : إن كليهما يبحث في السعادة . وقد أدى بهم هذا الفرض إلى إقامة بنيان شاخ أجهدوا في سبيله العقل .

أجهدوه في إقامة وحدة فلسفية أخرجوها من بين شتات مبعثر من آراء غير واضحة النسبة لأصحابها أو من ترجمة عاجزة عن إبراز النص واضحاً ، وبالرغم من ذلك فإن عقل المدرسة الفلسفية قدم الفلسفة - في محاولة شاقة - في مظهر من الوحدة المتآلفة ليوائموا به بينها

وبين الدين ويتحقق بذلك هدفٌ فكريٌّ للمدرسة ثم جعلوا للفلسفة سيادة شرعية في جو المجتمع الإسلامي .

يعطى الموقف العام لخط سير المدرسة الفكرى أنها تسير في طريق صعب وغريب على الدين والفلسفة على حد سواء فليس في الفلسفة وحدة في الرأى وليس في الدين سلطة للعقل سوى التفسير .

ولقد رصدت المدرسة الفلسفية صعوبة الموضوع أو صعوبة تحقيق الوحدة المتجانسة بينهما من خلال تمايز الدين من وجهة نظرهم بأنه يقوم على الأدلة الإقتناعية ، والفلسفة تقوم على الأدلة البرهانية ، والنبى يتصل بالعقل الفعال عن طريق الخيلة ، والفيلسوف يتصل به عن طريق العقل ، هذه الفروق - وهى في نظرنا خيالية وليدة خيال الفارابى - هى ذاتها ترفض قضية التوحيد بينهما من أساسها لأنها فروق جوهرية في نظرهم ، فكيف تكون ثمة فروقٌ جوهرية ثم تقيم وحدة ؟

كذلك كان اضطراب نتائجها مسوغات كافية أمام الفكر الإسلامى ليكافحها ويناهضها ، ودعوة لينظر إلى القضية من جديد . وتحددت أسباب مكافحة الفكر الإسلامى للمدرسة الفلسفية من حيث نتائجها الفلسفية ، وليس من حيث إنها تبحث في فلسفة وافدة . فاتجاه المدرسة في حد ذاته كان أشد ضرراً على الفلسفة وعلى تحديد مستقبلها من موقف الفكر الإسلامى ضدها .

من هنا برز اتجاه رافض لقضية التوفيق من داخل دائرة الفكر الإسلامى وكان أصحاب الاتجاه الرافض لقضية التوفيق ينظرون إلى القضية من خلال صياغة عقلية أكثر تحمراً من المدرسة الفلسفية التى ربطت العقل بين مقدسين في نظرها هما الفلسفة والدين ، وذلك ما رفضه الفكر الإسلامى . أما الفكر الإسلامى فقد أسند كلا منهما إلى شرعية انتسابه فنسب الدين إلى الوحي والفلسفة إلى العقل ، وأصبحت الفروق كالاتى :

- * الدين مصدره الوحي ، والفلسفة مصدرها العقل .
- * الدين طريقه نبى معصوم من الخطأ ، والفلسفة طريقها فيلسوف ليس له هذه العصمة ولا يرغب هو فيها .
- * الدين قضاياها يقينية ، والفلسفة ليست قضاياها كذلك .

بتلك الفروق الثابتة حدد الفكر الإسلامى موقفه من الدين وموقفه من الفلسفة في مجالات النظر وبها أصبح الدين ديناً والفلسفة فلسفة من غير تعسف في التأويل ، ومما تجدر الإشارة إليه أن الموقف من قضية التوفيق يختلف عن الموقف من الفلسفة إذ الآخر يأخذ بالفلسفة

ويرفض التوفيق والثاني يرفض الفلسفة كلية ، وسنعرض له فيما بعد .

ويبدو من وجهة نظرنا : أن افتعال قضية الفلسفة والدين ، ومحاولات المدرسة نحو تحقيق وحدة بينهما ، هي التي أظهرت الفلسفة أنها غير متآخية مع الدين أمام الفكر الإسلامى . ثم إصرار المدرسة على ذلك جعل العلاقة بين الاتجاه الموفق قائمة على التناؤذ فى بعض الأحيان ، وفى غالبها على نؤذ كل منهما محاولات الآخر من غير تفاهم رشؤذ . نتيجة ذلك تحولت قضايا الجؤذل إلى قضايا عقيمة لا تههم الدين ، ولا الفلسفة ، ولا المجتمع ، وذلك بسبب ضيق النظر والتعصب . وأسبغ كل منهما على الآخر أوصافاً صنعت حواجز منعوا بها مشورات الرأى ورؤية أبعاد الخلاف الفكرى بينهما وفضلوا لغة المحاور على رأى الحوار المشترك .

ثالثاً : محاذير التوفيق ونتائجه :

إن إقامة وحدة بين الدين والفلسفة محاولة صعبة وعسيرة على الدين والفلسفة من حيث الناحية الموضوعية لأننا إذا ساوينا بين الدين والفلسفة وأردنا ذلك ففى أى موضوع ؟ نريد أن نسير مع القضية متدرجين درجة درجة .

أولاً : من حيث مصدرهما :

مصدر الدين : الوهى ، ومصدر الفلسفة : العقل . إذا قلنا من وجهة النظر النظرية ، وآمنا بقضية التسوية فمعنى ذلك أننا نساوى بين العقل والوهى أى أننا نساوى بين قضايا يقينية وقضايا جدلية ، وتصبح خصائص الوهى هي خصائص العقل وخصائص العقل هي خصائص الوهى ، وتلك نتائج تنفر منها الفلسفة ، ولا يرضى عنها الدين إذ القضية من حيث المصدر غير قابلة للمساواة ، فلو وافق الفيلسوف على أنه سوف يأخذ مواصفات الوهى ستلغى الفلسفة ، ولو وافق النبى على أن يأخذ مواصفات الفيلسوف سيلغى الدين أى سوف نؤذ فى النهاية أننا بين دين فقط أو فلسفة فقط .

ثانياً : من حيث العقل :

نلاحظ أن جميع الأنبياء يعطون للعقل قيمته بيد أنهم يجعلونه فى منزلة تالية للوهى ، أما الفلاسفة فإنهم على النقيض من ذلك فغالبيتهم تؤمن بالعقل بالدرجة الأولى حتى فلاسفة المدرسة الفلسفية فى الفكر الإسلامى ومعارف الوهى تالية له ، والبعض يؤمن بالعقل بالدرجة الأولى ولا شئ غيره ، ومعارف الوهى غير ثابتة له فينكرها . أى أن بعض الفلاسفة يثبت الوهى وبعضهم لا يثبت ، وهذا الموقف فى حد ذاته يمنع الشكل التوحيدى للقضية . فالفلسفة تحمل فى نفسها هذه الآراء المتناقضة فى الموضوع الواحد ، أما النبوة فهي منحة إلهية لا يمنح إياها إلا من كان ذا عقل فريد أى أن النبى مفكر وعاقل ، والنبى يعترف بالعقل غير أنه

لا يعترف أنه مصدر الوحي إليه وليس وليد تفكيره ، هذا فضلاً عن قضايا الإيمان التي -
يؤمن بها النبي ويرى الفيلسوف فيها حرجاً ، فهو قد يؤمن بها وقد لا يؤمن ، ودائماً وضع
الفلسفة الإلهية مع الدين في حرج :

● فالنبي يعترف بأن النواميس تبيئه من قبل الوحي .

والفيلسوف لا يرى ذلك إنما هو دائم البحث عنها وفيها وقد يوفق وقد لا يوفق .

● النبي يعترف ويعلن ذلك بأن منحة النبوة . والوحي ومعجزاته سبيلها الله ؛ إذ الله في

عرف النبي قضية مسلمة وليست قابلة للجدال والنقاش في نفسه ، لا في نفس قومه
لأنه يجادلهم لإثباتها لهم .

* والفيلسوف يرى أن قضايا الفلسفة طريقها : العقل والمنطق وهو مرتبط بنتائج
فكره . فقد يصل إلى مرتبة الاعتراف بالله وقد لا يصل ، وإذا وصل إلى مرتبة الاعتراف
بالله فإنه قد لا يعترف للنبي بأنه نبي وأن ثمة وحيًا وراءه .

يقول الدكتور عبد الحليم محمود : « ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه : إنه انصراف
عن النص الإلهي إلى العقل ، ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة ، وفي
ذلك لا شك صرف للناس عن التأمل في النص المقدس كمصدر لمعرفة الإلهيات ، وفيه
كذلك تقليل من شأن النبوة »^(٩٨) إذ هناك صعوبات تخرج العقل عن حد الاعتدال إن
تشبث بالتوحيد بينهما ، وذلك كما حصل في المدرسة الفلسفية في الإسلام ، فالفلسفة مازالت
تري في نفسها عجزاً عن حل مشكلات ما وراء الطبيعة ، ومازالت ترى أن عالم الغيب
مشكلة عجزت عن الوصول إليه ، وكانت إذا ما عجزت عن الوصول إليه فإما أن تسلم
بعجزها وتطلب عون الدين ، أو تلوى عنقها عنه وتصفه بأنه خرافة ، وبين الرأيين فرق :
إن الموقف الذي وصف نفسه بالعجز واتهم وسائله المعرفية عن الوصول إلى عالم الغيب فيه
خطوة إلى الإيمان ، أما الموقف الذي وصف الدين بالخرافة فيه تهقير عن الإيمان وأقل ما
يوصف به : الجمود والبلادة . وفي النهاية إذا وافقنا على قضية التوفيق وفق مقولة المدرسة
الفلسفية كما عرضناه فهذا معناه أن الفلاسفة يؤمنون بعالم الغيب ومشكلات ما بعد الطبيعة ،
وتاريخهم لا يشهد لهم بذلك .

* * *

الأثر الفكري المتبادل بين الفكر الإسلامي والفلسفي للمدرسة الفلسفية (٩٩)

أما بعد ...

فلقد دخلت الترجمات الفلسفية الديار الإسلامية إلى اللغة العربية في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين ، وكانت أول ما أحدثته من ظواهر التغيير في الجماعة الإسلامية وفكرها أن أصبح « لفظ فلسفة » يطلق على فكر جماعة إسلامية ، وهم أنفسهم أصبح يطلق عليهم فلاسفة ، وهم الذين تخصصوا في دراسة الفلسفة ترجمة أو شرحاً أو كل من اشتغل بها وبفروعها في جميع المجالات وهم : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وجماعة إخوان الصفا والغزالي وابن رشد ، والرازي الفيلسوف الطبيعي ... الخ .

وأصبح لها - أي لتلك الترجمات - من تراث الأوائل مدرسة يؤمها أساتذة وتلاميذ ورواد المعرفة ، وكان من أهم مسئوليتها تهية ذهن الإسلامى للفلسفة وقضاياها - كما قدمنا - وأصبح لها دورها الفعال بما أثارت من قضايا فكرية وبما أحدثته في الصبغة التعليمية والتأليفية والثقافية ، ونود أن نقدم بعضاً من تلك التأثيرات المتبادلة على وجه الإجمال :

أولاً : حدث على مستوى اللغة العربية أن وجدت مصطلحات جديدة لعلوم جديدة مثل : فلسفة - منطق - الرياضيات - الطبيعة - العلة - الصورة - الهوى - موسيقى - كيمياء كل هذه علوم لها مصطلحاتها ، ووفدت على اللغة العربية ، ونشطت المدرسة الفلسفية إلى ترجمتها ، فأثرت بها اللغة العربية ووظفت لها مصطلحات كثيرة ، ومما ينبغي قوله - في هذا المقام - : إن دعوى عدم صلاحية اللغة العربية - الشائعة في عصرنا هذا - للعلم الحديث تُعدّ دعوى من غير أساس تاريخي ، ويطعننا تاريخ المدرسة الفلسفية في المجتمع الإسلامى وجهودها في الترجمة .

ثانياً : ظهر على المستوى الثقافى سعة في المضمون والشكل ، يعنى بعد أن كان المسلم يلم بالفكر الإسلامى فقط أصبح يلم أيضاً بالفكر الإغريقى والشرقى إما بقصد الاستفادة وإما بقصد الرد والنقد ، فإن عليه في كلتا الحالتين أن يلم بالفكرين معاً ، وإن كان من المفكرين الإسلاميين فإنه يرى أن عليه التقصير إن لم يلم بها .

كذلك حدث على المستوى الثقافى أن وجدت قضايا لم تطرح من قبل على ساحة الفكر الإسلامى وهى تعتبر بلا شك من الأثر المتبادل بين الفكر الإسلامى والفلسفة ، وهى ظهور قضايا جديدة لم تكن قد ظهرت من قبل إلا بعد ترجمة الفلسفة مثل قضية الفلسفة والدين ، وهى قديمة منذ مدرسة الإسكندرية ... لكنها جديدة بالنسبة للفكر الإسلامى .

والسبب في ظهورها هو « الجدل الدائر بين جدوى الفلسفة أو عدم جدواها في الحقل الإسلامي » فكان لابد من جماعة المدرسة الفلسفية أن تهض بعبء الرسالة التعليمية للفلسفة ويبان جدواها ونفعها لدى العقل والفلسفة والدين .

كذلك ظهرت في الجانب الآخر قضية جديدة هي ما عرفت باسم « العقل والنقل » فهذه القضية تتوخى الشرح والتوضيح لقيمة الفكر الإسلامي ومعقوليته وعلاقة العقل بالنص المقدس وحدوده ، وتوضيح قضايا النقل من قضايا العقل ، ودعوة العقل إلى تبنى بناء العلوم الإسلامية على قواعد عقلية من أجل هدف ديني كعلم مصطلح الحديث ، وهو علم نقلي لتحريّر نص الحديث من التزييف والتدليس وتاريخ الرواة وتتبعهم وفحص المزيف من الرجال من غيره ... وعلم أصول الفقه وهو قد وضعه الشافعي على غرار منطق أرسطو لغاية دينية ... كل ذلك كان في توضيح الترابط بين العقل الإنساني ومنهجه والنص الإلهي وكيفية فهمه . وبفضل هذه الرؤية قام حوار صحيح بين العقل والنقل .

- قضية الدين والفلسفة طرحتها المدرسة الفلسفية .
- وطرح مقابلها في الفكر الإسلامي قضية العقل والنقل .
- الهيولى والصورة أو اللاهوت والناسوت .
- وطرح مقابلها في الفكر الإسلامي المادة والروح والعلاقة بينهما .
- علاقة الله بالعالم .
- طرح مقابلها أيضاً في الفكر الإسلامي مخالفة الله للحوادث .
- والقول بالرأى بعضهم نزع إلى الرأى التشريعي والنظر فيه ، وبعضهم نزع إلى الرأى العقدي واعتبر الرأى في العقيدة مهمته الدفاع عنها .
- وتلك وظيفة علماء الكلام ومهمتهم تختلف عن علماء الشريعة فإن مهمة علماء الكلام الدفاع دون الاجتهاد .

أما علماء الشريعة فمهمتهم اجتهاد ودفاع ، وعلى ذلك يعتبر معنى الرأى في الجانب العقدي يعنى الفهم والدفاع .

أما الرأى التشريعي فيعنى ما سبق بالإضافة إلى معنى الاجتهاد .
وظهر اتجاه آخر رفض العقل والرأى ، وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وذلك هو التيار الشيعي أو اللاعقلي .

حتى إن الأصول الخمسة التي كانت عمدة المذهب الاعتزالي ألفت مقابل أحداث فكره جدد على الفكر الإسلامي ، فقضية توحيد الذات والصفات كانت مقابل الدعوى بتعدد

مقولة الفلاسفة القدماء والمسيحية ، والأصل الثاني من مذهبهم : العدل ، كان مقابل الجبرية بأن العبد غير مختار وأسندوا الظلم إلى الله ، وأصلهم الثالث : الوعد والوعيد ، كان ردًا على المرجحة الذين قالوا : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، واعتبروا وعيد الله لغواً . وأصلهم الرابع : المتزلة بين المتزلتين أطلقه المعتزلة على صاحب الكبيرة ليطمئن به عن عبدة الأوثان وغيرهم وأصلهم الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يعنى نشر الدعوة إلى الإسلام ودفع أوهام الزنادقة. هذه أصول المعتزلة الخمسة التي آلفت في سبيل الدعوة إلى الإسلام أو الدفاع عنه .

رابعاً : كذلك من الأثر المتبادل بينهما أن دخل كثير من المفاهيم في الفكر الإسلامى كمصطلح الواجب ، وواجب الوجود ، والوجود لذاته ، والعقل الأول ، والعلة ، والمعلول ، والمفاهيم المنطقية برمتها ، ودخل علم الكلام الإسلامى مصطلحات وافدة مثل : هل الصفات عين الذات أو هي زائدة على الذات - وقضية خلق القرآن ، إلى غير ذلك من المفاهيم والقضايا التي دخلت على الفكر الإسلامى ، هذا فضلاً عن تأثير الفكر الإسلامى بتنظيم العلوم . ونرى في الجانب الآخر وهو أثر الفكر الإسلامى على الفلسفة ، وذلك واضح من جوانب عديدة منها :-

- (١) بحث نظرية النبوات كمظهر من مظاهر علاقة الله بالإنسان .
 - (٢) بحث معرفة الله بالجزئيات ، وقد كانت الفلسفة قبل ترى أن معرفة الله قاصرة على الكليات .
 - (٣) قضية خلق الله للعالم ، وقد كانت الفلسفة قبل ذلك لا ترى هذا .
 - (٤) البعث الجسمانى وقد كانت ترى قبل أن البعث غير جسمانى .
- وغير ذلك من القضايا التي كانت صريحة في الفكر الإسلامى ، ثم تبنتها الفلسفة لنفسها شرحاً وتفصيلاً .
- وغير ذلك من القضايا التي شغلت العقل الإسلامى وفكره وبات يرى أن عليه أن يستوعبها .

خامساً : على مستوى رأى الفكرى الإسلامى ظهر انقسام فيه حول الفلسفة وأهميتها وقيمتها وفائدتها ، فوجد هناك إسلاميون فلسفيون يحبون الفلسفة ، ويشاركون فيها ترجمة أو شرحاً أو تأليفاً أو تدريساً ، وهؤلاء هم الذين كونوا المدرسة .

ووجد في الجانب الآخر إسلاميون لا يرغبون في الفلسفة ، ولا يأخذون بها أورد السبكي في فتاويه مسألة في رجل أراد الاشتغال بالعلوم الإسلامية فهل يكون اشتغاله بالمنطق نافعا

ويثاب على تعلمه ؟ وهل يكون المنكر عليه جاهلاً ؟

أجاب الشيخ الإمام - رحمه الله - : الحمد لله ، ينبغي أن يقدم على ذلك الاشتغال القرآن والسنة والفقه حتى يرتوى منها ويرسخ في ذهنه الاعتقادات الصحيحة ، وتعظيم الشريعة وعلمائها ، وتقيص الفلسفة وعلمائها بالنسبة إلى الاعتقادات الإسلامية فإذا رسخ قدمه في ذلك ، وعلم من نفسه صحة ذهن بحيث لا تروج عليه الشبهة على الدليل ، ووجد شيخاً ديناً ناصحاً حسن العقيدة أو من ليس كذلك ، لكنه لا يركن إلى قوله في العقائد ؛ فحيث يجد يجوز له الاشتغال بالمنطق وينفع به ، ويعينه على العلوم الإسلامية وغيرها ، وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث . ومن قال إنه كفر أو حرام فهو جاهل لا يعرف الكفر ولا التحريم ولا التحليل فإنه علم عقلي محض كالحساب غير أن الحساب لا يجر إلى فساد ؛ لأنه إنما يستعمل في فريضة شرعية أو مساحة أو مال ، ولا يزدري صاحبه غيره ، وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة . والمنطق وإن كان سالماً في نفسه فإنه يتعاضم ويزدري غيره في عينه ، ويبقى يعتقد في نفسه سقاطة نظر من لا يحسنه ، ويفتح له به النظر في بقية علوم الحكمة من الطبيعي الذي ليس فيه الخطأ ، والإلهي الذي أكثر كلام الفلاسفة فيه خطأ منابذ للإسلام والشريعة ، فمن اقتصر عليه ولم تصنه سابقة صحيحة خشى عليه التزندق أو التغفل باعتقاد فلسفي من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر . هذا فصل القول فيه وهو كالسيف يأخذه شخص يجاهد في سبيل الله وآخر يقطع به الطريق . انتهى .

ويمثل هذا الاتجاه جماعة « من أهل الحديث والفقهاء والصوفية » غير أن هذا الاتجاه بالغ في موقفه من الفلسفة فحواله من الموقف الموضوعي إلى موقف عدائي يرفض الفلسفة كلية ، وحمل عليها بالمجورم إلى حد إصدار الفتاوى المكفرة لمن يتعلمها أو يقاربها . وهناك اتجاه يدعو للنظر إلى القضية من جديد من خلال نظرة معتدلة إلى حد ما ، فرأى « أن رفض الفلسفة بالكلية منطوق غير سليم ، وكانت من وجهة نظره : أنها تشتمل على مجموعة من العلوم ، ولعلكم تذكرون حين قلنا : إن جميع العلوم أبناء علالت للفلسفة ، فعلياً أن نرى الأمر بميزان العدالة ، فاستثنوا منها علوم الفلك وتدبير البيت والرياضة وغير ذلك من العلوم وكذلك (المنطق) ، وهي علوم تنفع الإنسان في مسيرته الحضارية ، حتى بالغ بعضهم فجعل المنطق وهو فرع من فروع الفلسفة شرطاً للمجتهد (أى من شروط الاجتهاد دراسة المنطق على اعتبار أن المنطق هو من قواعد الفكر السليم) ؛ ولذلك عرفوه بقولهم : (هو عصمة الذهن عن الخطأ في الفكر) غير أن ابن الصلاح عارض في ذلك ، بعد ما قال : (لقد حاولت تعلمه فلم يتيسر لي ووجدت أن تعلمه لا ينفع المجتهد) ، ورأى هذا الرأي أيضاً الإمام النووي وهو أحد المجتهدين في مذهب الشافعي . أما الغزالي فقد أنصف النظر والقول .

حين حصر قضايا الفلسفة في عشرين مسألة من أراد الاطلاع عليها سيجدها في كتاب تهافت الفلاسفة ، ثم بعد أن حصرها رأى أنه يوافق الفلاسفة في سبع عشرة منها ، وهي مسائل يجوز فيها الخلاف وحولها الاختلاف ، والمسائل الثلاث الباقية كفرهم فيها ...

فلاحظ بعد هذا العرض أن الفلسفة الإلهية هي التي استبعدت من مجال التفلسف في المدرسة الفلسفية ، وإن كل خلاف حول الفلسفة ينحصر في « الجانب الإلهي في الفلسفة الإسلامية » ونلاحظ - من غير تخرج في القول - أن الفكر الإسلامي لم يخل الدار من أصوله أمام دخول الفلسفة المجتمع الإسلامي وإنما حاول أن يمجدها من غير أن يحدد إقامتها ، ولا سيما في القضايا التي يعتبر الخوض فيها من المنهيات ، فهذا من الأثر المتبادل بين الفكر الإسلامي والفكر الفلسفي ، فكلاهما حد من مجال الآخر ، ولذلك نلاحظ أن الغزالي حين عنون كتابه (تهافت الفلاسفة) فإن الملاحظة العابرة إلى هذا العنوان تشير إلى أن الغزالي كان منهجياً في عنوانه فهو قال : « تهافت الفلاسفة » على أساس أن الفلاسفة جمع فيلسوف والفيلسوف قد يخطئ وقد يصيب ، ويقصد فلاسفة معينين ، ولم يقل بتهافت الفلسفة ، على أساس أن الفلسفة غير الفيلسوف ، فهناك من الفلاسفة من كانت له فلسفة فيها التحرر الراشد ، وهناك من كانت له فلسفة غير رشيدة ، فالصواب والخطأ يلحق الفيلسوف ، ولم يقل بتهافت العقل على أساس أن العقل ليس هو الفلسفة ولا الفيلسوف ، وإنما العقل هو أوسع من ذلك كله ، ولذلك كان موقفاً في عنوانه « تهافت الفلاسفة »^(١٠٠).

يقول الشيخ أبو زهرة^(١٠١) وهو يصف موقف الأشعرى عندما كون مذهبه : « وفي الحقيقة أن آراءه كانت وسطاً بين المغالين - بين النفي والإثبات - والمتجاوزين لأطراف النزاع من المعتزلة والحشوية والجبرية ثم يقول : وهو قد اختار ذلك الوسط من الآراء الفلسفية التي لها صلة بالقرآن ثم يقول : وقد استعان في سبيل ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة » . من هنا نستطيع القول إن الحركة الثقافية في المجتمع الإسلامي نمت وأصبح هناك تميزات لمستويات المدارس الفكرية ، وازداد العقل الإسلامي خصوبة بما طرح عليه من قضايا ، بل أصبح الجو الإسلامي بعد تغلغل التراث الفلسفي فيه مشحوناً بتيارات بعضها يستند إلى الوحي ، وبعضها يستند إلى التراث الوائد ، والبعض الآخر يستند إلى التوليدات الفكرية ، ورغم تلك التيارات فقد ظل الإسلام مركزاً لدوائره الثقافية . ويفيد في هذا للمقام أن نشير إلى بطلان القول الذي يرمى الإسلام بالتزمت والجمود ؛ لأن الإسلام رعى شئون الإنسان الثقافية ، ورعى العقل الإنساني حين حفظ عليه حريته وكفل له شئون فكره .

بعد ما سبق بات واضحاً أن ثمة تأثيراً وتأثيراً ظهر في مكونات المدرسة الفلسفية ومكونات

الفكر الإسلامى يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : ليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذى جعل من الباحثين فى تاريخ الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين مَنْ يقصدون فى دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك مهم ، ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحاً قوياً .

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمى برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى ، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير للعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها .

والعوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره ، مهما يكن من شأنها فهى أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً^(١٠٢) .

ونزيد فى القول على ما ذكره الشيخ مصطفى عبد الرازق فنقول : إن الفكر الإسلامى صبح المدرسة الفلسفية بغايته واتجاهه حتى أصبح فلاسفتها دعاة من طراز فريد إلى الفكر الإسلامى ، وظهرت مدرستهم على أنها هامش للفكر الإسلامى فى مجال الإلهيات وسوف نلاحظ ذلك فى محاضرتنا المقبلة التى ستكون حول قضية الدين والفلسفة أو محاولة التوفيق بين تراثين : تراث أصيل وتراث وافد .

ومن غير شك أنه لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم ، فأصول الفقه والفقه نفسه وعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة مدينة فى تطورها وتنظيمها إلى حد كبير للفلسفة الإغريقية فى نواحيها المختلفة^(١٠٣) .

ومن الأمور البارزة فى تأثر الفلسفة بالفكر الإسلامى الجانب الميتافيزيقى هذا الجانب بالذات هو ما يخص الفلسفة ، حتى فى العصر الحديث نلاحظ أن الفكر الإسلامى أثره ونغاه حتى أصبح مفهوم الميتافيزيقا يطلق بمعنيين :

* يراد به ما وراء الكون (عالم الغيب) فيشمل ما وراء علمنا المنظور مما لا تدركه معارفنا البشرية لأنها محدودة الوظيفة ، كالحق تعالى شأنه وصفاته وتنزيهه ، وعلاقته بخلقه ، والحشر ، والملائكة ، والجنة والنار ، هذا القسم لا يخضع للمعارف البشرية إنما أساسه الوحي الإلهى ، وعلاقة الإنسان به علاقة إيمان . والدين الوحيد الذى أفاض فى هذا الجانب هو

الدين الإسلامى .

* ومعنى آخر يراد به ما وصفه أرسطو وهو القسم الدنى من الميتافيزيقا ، وهو ما أطلق عليه أرسطو الفلسفة الأولى التى تدرس الكائن من حيث إنه كائن كذلك تدرس الأشياء من حيث أسبابها وعللها وجوهرها حتى تتسلسل إلى أعلى المبادئ والعناصر حتى المبدأ الأعلى أو علة العلل ، فهى تلبى حاجة الإنسان إلى فهم شامل مطلق غير أنه قام على المعرفة البشرية فى الميتافيزيقا التى وضعها أرسطو ، وهو المعنى الثانى ، وأما المعنى الأول فهو ما استفادته الفلسفة من الدين الإسلامى ، وأصبحت الميتافيزيقا بمفهومها أحد أجزاء الفلسفة الإسلامية ولها مميزات على ميتافيزيقا أرسطو ، وهى بهذين المفهومين تعتبر معلما بارزا يشير إلى حقيقة انتسابها الإسلامى .

تعقيب

وسواء تبنى المسلم الفلسفة الإغريقية أو نبذها فإنه كان مسلماً ، وظل المسلم مسلماً تختلف مثله العليا عن مثل الإغريق . فالإغريقى والمسلم يطلب كل منهما : الحرية السياسية ، ولكن الإغريقى كان يرى : أن الحرية غاية وسيلة التعبير عنها هى المجتمع الحر الذى يحكم نفسه ، والذى يصوغ قوانينه ، ويعبد الآلهة التى ترضيه ، أما الحرية لدى المسلم فهى وسيلة تمنع كل تدخل يعوق إخلاصه لشريعته المنزلة ، والتى لا يستطيع بشر أن يغير منها كذلك يعبد رباً واحداً ، ويمتنع لإيمانه به أن يعبد معه معبوداً آخر .

وكذلك من الطرفين : المسلم والإغريقى يطلب الحكمة ويتخذ السبيل إليها ، ولكن اليونانى يرى فى الحكمة أنها وليدة العقول ، أما الحكمة عند المسلم فهى التقوى . ولكن تنازعت المثل عند المسلم واليونانى فإن العالم فى حاجة إليهما .

* * *

الهوامش

- (١) يراجع في هذه المرحلة :
 - (١) سيرة ابن هشام شرحي الروض الأثف للسهيلي ، المطبعة الأميرية .
 - (٢) طبقات ابن سعد - بيروت .
 - (٣) تاريخ الطبري - دار المعارف .
 - (٤) في الفكر الديني الجاهلي لصاحب البحث - دار المعارف .
- (٢) يراجع سيرة ابن هشام شرح روض الأثف للسهيلي - القاهرة .
- (٣) المرجع نفسه ، وراجع الفكر الديني الجاهلي - محمد إبراهيم الفيومي ، دار المعارف .
- (٤) سورة الحج . الآية ١٧ .
- (٥) يراجع لمزيد من التفصيل : في الفكر الديني الجاهلي ، د . محمد إبراهيم الفيومي - دار المعارف .
- (٦) يراجع في هذه المرحلة :
 - (١) المراجع السابقة ويزيد عليها .
 - (٢) الإقحان في علوم القرآن .
 - (٣) قواعد التحديث ، جمال الدين القاسمي ، دمشق .
 - (٤) السنة قبل التلويح : الشيخ محمد أبو زهرة .
- (٧) قواعد لتحديث لجمال الدين القاسمي (دمشق ١٣٥٣ هـ) (ص ٥١ - ٥٣) ، مصطلح الحديث . لعبد الغني محمود (مصر ، الطبعة الثانية ١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م) (ص ٢ - ٥) .
- (٨) يراجع بالإضافة إلى ما سبق من مراجع :
 - (١) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي : د . علي حسن عبد القادر .
 - (٢) الملل والنحل للشهرستاني تحقيق ودراسة د . محمد بن فتح الله بدران .
 - (٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري تحقيق الشيخ : محمد محي الدين عبد الحميد .
 - (٤) مقدمة ابن الصلاح تحقيق د . عائشة عبد الرحمن .
 - (٥) التمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرزاق .
 - (٦) قضايا في الاجتماع الإسلامي - محمد إبراهيم الفيومي - الأنجلو المصرية .
- (٩) يراجع : قضايا في الاجتماع الإسلامي - د . محمد إبراهيم الفيومي ، الأنجلو المصرية .
- (١٠) يراجع :
 - (١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ج ٤ المطبعة الأميرية .
 - (٢) مالك بن أنس للأستاذ الشيخ أمين الخولي ، دار الكتب الحديثة .
 - (٣) جامع بيان العلم ج ٢ طبعة الموسوعات ١٣٢ .
 - (٤) سورة النساء : آية ٨٢ .

- (٥) سورة الاسراء آية ٨٥ .
- (٦) القرآن والفلسفة ، دكتور محمد يوسف موسى ، دار المعارف
- (٧) قضايا في الاجتماع الإسلامي ، محمد إبراهيم الفيومي .
- (٨) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق .
- (٩) الإمام الغزالي وعلمه اليقين بالعقل ، د . محمد إبراهيم الفيومي .
- (١١) سورة النساء : آية ٨٢ .
- (١٢) يراجع : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة : د . محمد عبد الهادي أبو ريدة .
- (١٣) يراجع :
- (١) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة - دار الحياة - لبنان .
- (٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام . ديور ، ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة .
- (٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية - ماجد فخري ، ترجمة : كمال اليازجي ، دار الحياة - لبنان .
- (٤) الفهرست لابن النديم .
- (٥) معالم الفكر العربي - د . كمال اليازجي .
- (٦) الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ديلاس أوليري ، ترجمة : تمام حسان .
- (٧) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - عبد الرحمن بدوي .
- (٨) في الفكر الديني الجاهلي - د . محمد إبراهيم الفيومي .
- (٩) جوهرة التوحيد - اللقاني ، شرح البيجوري .
- (١٤) يراجع الفهرست لابن النديم .
- ويراجع : جوهرة التوحيد - اللقاني ، شرح البيجوري .
- (١٥) ص ٢٥٨ طبعة السندوي
- (١٦) تسمى هذه المحاور « كتاب التفاحة » لأن أرسطو في أثنائها يمسك بيده تفاحة يعصم يريحتها ما بقي من نفسه ، وفي ختام المحاوره ترتخي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . تاريخ الفلسفة الإسلامية د . ماجد فخري .
- وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى الآء الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لنستلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ - ٤٤٤ ليري أصل هذا الكتاب .
- (١٧) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريخى بيرلين عام ١٨٨٢ .
- (١٨) نفس المصدر ص ٨ .
- (١٩) نفس المصدر ص ٣ .
- (٢٠) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .
- (٢١) نفس المصدر ص ٥ .

(٢٢) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتاب (الأسطقسات الإلهية) لبرقلس .

(٢٣) مراجع :

(١) معلم الفكر العربي ، د . كمال اليازجي .

(٢) ما بعد الطبيعة ترجمة ماجد فخري ، النصوص الفلسفية الميسرة .

(٣) مبادئ الفلسفة القديمة - النصوص الفلسفية الميسرة .

(٤) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، عبد الرحمن بدوي ، وخاصة بحث من الاسكتلندية إلى بغداد ، ماكس مايرهوف .

(٢٤) مبادئ الفلسفة القديمة - النصوص الفلسفية الميسرة .

(٢٥) مراجع : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : عبد الرحمن بدوي وخاصة من الإسكتلندية إلى بغداد د . ماكس مايرهوف .

(٢٦) مراجع :

(١) رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة .

(٢) رسالة الفلسفة الأولى - تحقيق : د . أحمد قواد الأهواني .

(٣) طبقات الأطباء ، ابن أبي أصيبعة - دار الحياة - بيروت .

(٤) تمهيد في الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٥) الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي ، محمد البهي .

(٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ديور - ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة .

(٧) معالم الفكر العربي - كمال اليازجي - دار العلم للملايين .

(٨) التفكير الفلسفي في الإسلام ، الإمام عبد الحليم محمود - دار المعارف .

(٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ترجمة : كمال اليازجي .

(١٠) ملاحظات على المدرسة الإسلامية ، الدكتور محمد إبراهيم الفيومي .

(٢٧) ووفق هذا المعنى ما ذكره ابن عدي على شرح مقالة أرسطو في ما وراء الطبيعة .

قال أرسطو :

ومن العدل أن لا تقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم في الآراء بأعيانهم فقط دون أن نشكر أيضاً من كان له ذلك ولو بعض الحظ ؛ فإنهم قد أعانونا بعض المعرفة ، وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها . فإن طيموثاوس لو لم يكن لكنا سنعدم كثيراً من تأليف اللحن ، ولو لم يكن فرونس لم يكن طيموثاوس . وعلى هذا المثال يجرى الأمر فيمن تكلم في الحق ، وذلك أنا أخذنا بعض الآراء من بعض من سلف ، وكان آخرون السبب في كون هؤلاء .

قال يحيى بن عدي : أما أن نشكر الحسن واجب (٢٦٨ أ) على المحسن إليه ، فظاهر لكل ذي عقل صحيح ، ومن فعل ما يجب عليه فعادل ؛ وشكر المحسن إذا عدل ، ولأنه لا إحسان أفضل من إحسان من جاء بالأفضل ، ولا شيء أفضل للإنسان مما يُصير به ذاته على أفضل أحوالها ، وهذا هو علم الحق ؛ فشكر من كان سبباً له في علمه بالحق واجب ، ولأن أسلافنا الذين كانوا أسباباً لعلم الحق باستخراج مائته وإفادتهم إيانا وتخريجهم عقولنا بذلك أسباب لتكون مفيدين منها ،

فمن البين أن لهم حظاً في وصولنا إلى ما وصلنا إليه من علم الحق ، وقسطاً في الإحسان إلينا به ، ولذلك يجب علينا لهم الشكر . وقوله في ذلك واضح مستغن عن شرح ، سوى أن نعرف أن قوله : « وذلك أنهم راضوا عقولنا وخرجوها » - ألى به سبباً لشكر الذين شاركهم في آرائهم ، ووسطاً تبين به ذلك . وقوله : « وذلك أنا أخذنا بعض الآراء من بعض من سلف ، وكان آخرون السبب في كون هؤلاء » - تصحيح لقوله : « فعلى هذا المثال يجرى الأمر فيمن تكلم في الحق » . وإنما أتى بما قاله في هذا الفصل لكى (٢٦٨ ب) يجمع مع العلم بالحق العمل بالعدل ، فتكمل فلسفتهم ولا يدخلها خلل ولا نقص .

(٢٨) مراجع :

(١) كتاب النصوص .

(٢) التعليقات .

(٣) تحصيل السعادة . من مطبوعات مجلس دائرة المعارف . الثانية سنة ١٣٤٥ .

(٤) الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية دهرنص سنة ١٨٩٠ .

(٥) ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة ومعنى الفلسفة - المطبعة السلفية .

(٦) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

(٧) الأفلاطونية المحدثه عند العرب ، عبد الرحمن بدوى - النهضة المصرية .

(٨) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، إبراهيم بيومي مذكور ، دار المعارف .

(٩) تمهيد في الفلسفة الإسلامية الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(١٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ، ترجمة كمال اليازجى .

(١١) التفكير الفلسفى في الإسلام - عبد الحليم محمود .

(١٢) معالم الفكر العربى - د . كمال اليازجى .

(١٣) ابن باجة وفلسفة الاغتراب - د . محمد إبراهيم الفيومى - دار الجيل .

(٢٩) مراجع : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية - د . عبد الرحمن بدوى وخاصة أهل السنة القدماء

بآراء علوم الأوائل - جولدتسيهر .

(٣٠) مراجع طبقات الأطباء - ابن أبى أصيبعة .

(٣١) مراجع رسالة للفارابى في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان - من

كتاب رسائل فلسفية : للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى - جمع وتحقيق البهانة المحقق د .

عبد الرحمن بدوى .

(٣٢) مراجع نفس المرجع السابق .

(٣٣) رياض في ط بمقدار ٤ كلمات .

(٣٤) مراجع للصدر السابق نفسه .

(٣٥) مراجع :

(١) مطلق المشرقين .

(٢) مجموعة رسائل ابن سينا .

- (٣) الشفا - الجزء الأول .
- (٤) طبقات الأطباء ، ابن أبى أصيبعة .
- (٥) سيرة ابن سينا كما حكاه ابن سينا من كتاب طبقات الأطباء ابن أبى أصيبعة ونسخة من نشر د . أحمد قواد الأهواني .
- (٦) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وخاصة بحث كارلو ألفونسو نلينو : محاولة لإيجاد المسلمين فلسفة شرقية .
- (٧) تمهيد في الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق .
- (٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ترجمة كمال اليازجي .
- (٩) معالم الفكر العربي ، كمال اليازجي .
- (١٠) ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام - محمد إبراهيم الفيومي .
- (١١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، محمد عبد الهادي أبو ريدة .
- (١٢) التفكير الفلسفي في الإسلام - عبد الحليم محمود .
- (١٣) إمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل - محمد إبراهيم الفيومي .
- (١٤) ابن باجة وفلسفة الاغتراب - د . محمد إبراهيم الفيومي .
- (٣٦) كانت القسبة السياسية لولاية خراسان . ثم أصبحت المركز الثقافي والديني لمملكة طخارستان . وفي سنة ٦٥٣ شن عليها ابن قيس الأحنف الحصار حتى فتحها . واجتاحها جنكيز خان سنة ١٢٢٠ فدمرها .
- (٣٧) مدينة أوزبكستان (الاتحاد السوفيتي)، على ملتقى الطرق بين روسيا وفارس والهند والصين .
- (٣٨) هو نوح الثاني ابن منصور (٩٧٦ - ٩٩٧) جلس على العرش وهو في عمره فتولى الحكم أمام الوزير أبى الحسين عبدالله العتبي . ولم يتمكن من إخضاع أمراء الأقاليم وأخصهم سبكتكين .
- (٣٩) أو السبعية طائفة من أهل الشيعة ينتسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق سادس الأئمة . وهم يقيمون اليوم في الهند وسوريا .
- (٤٠) دخل (ن . ر) .
- (٤١) عدة مواضع في إيران وفارس وكرمان وهمدان . أشهرها نساخراسان .
- (٤٢) بلدة في خراسان .
- (٤٣) مدينة في خراسان فيها قبر الإمام علي الرضا وقبر هارون الرشيد .
- (٤٤) مدينة في زياد جرجان وتدعى أيضاً استرباد .
- (٤٥) من أمراء بني زياد في العراق العجمي وطبرستان (ن . ر) .
- (٤٦) نسبة إلى جوزجان وهو اسم قديم لمنطقة في بلاد تركستان الأفغانية قرب جيحون .
- (٤٧) أبو طاهر بن فخر الدولة البويهى حاكم همدان وكرمانشاه .
- (٤٨) مدينة في إيران .
- (٤٩) مدينة في إيران جنوباً بغرب فيها قبر ابن سينا .
- (٥٠) هكذا وردت والصحيح قرميسيس وهي معرب كرمانشاه - بلد - .
- (٥١) اسم موضع في العجم . (ن . ر) .

- (٥٢) من أمراء بني كاكوية استوزر ابن سينا . وتوفى سنة ١٠٢٩ .
- (٥٣) القرطلس .
- (٥٤) مدينة في إيران كانت عاصمة الصفويين قتل تيمورلنك أهلها وعمل هرما من ٧٠,٠٠٠ جمجمة .
- (٥٥) فئة من المتعبدین واحدهم صوفى وهو عندهم من كان فانياً نفسه باقياً بالله تعالى مستخلصاً من الطوائع متصلاً بحقيقة الحقائق . ويطلق العامة عليهم الدراويش .
- (٥٦) بلد بتخوم قومس من عمل خراسان .
- (٥٧) كورة في فارس .
- (٥٨) من علماء اللغة .
- (٥٩) ولد في هراة . من علماء اللغة له كتاب التهذيب .
- (٦٠) أبو الفتح على بن العميد (٩٢٠ - ٩٩٧) لقب بذي الكفايتين - السيف والقلم - وزير لركن الدولة ومؤيد الدولة . ثم دست عليه الدسائس فسجن وعذب ومات .
- (٦١) كاتب ديوان الإنشاء في دولة بني بويه .
- (٦٢) وزير مؤيد الدولة الذي لقبه بكافى الكفاية له مؤلفات في الأدب والشعر (٩٣٦ - ٩٩٥) ولد في طالقان وتوفى في أصفهان (ن . ر) .
- (٦٣) مدينة في إيران هي قاعدة إقليم فارس فتحها أبو موسى الأشعري وعثمان بن أبى العاص في أواخر خلافة عثمان . نشأ منها عدة علماء .
- (٦٤) تقشیر .
- (٦٥) القطن .
- (٦٦) عصارة الخشخاش وهو نبات يحمل أكواذاً بيضاء وهو منوم مخدر (ن . ر) .
- (٦٧) مراجع
- (أ) مقدمة منطق المشرقيين ، ابن سينا .
- (ب) الإمام الغزالي ، محمد إبراهيم الفيومي .
- (ج) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .
- (٦٨) مراجع :
- (أ) الرسالة التاسعة (في أقسام العلوم العقلية) من مجموعة الرسائل .
- (ب) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .
- (٦٩) تاريخ الفلسفة في الإسلام .
- (٧٠) مراجع : تسع رسائل في الحكمة - طبع القاهرة .
- (٧١) مراجع : المثل العقلية الأفلاطونية ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين المحليين ، رقم ١٢ - وكالة المطبوعات - الكويت .
- (٧٢) مراجع : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . د . عبد الرحمن بدوي وخاصة : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية - كرلو الفونسو نلينو .
- (٧٣) رسالة الفلسفة الأولى - د . أحمد فؤاد الأهواني .

(٧٤) يراجع : التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية أحالنا إلى رسالة الفارابي لما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

(٧٥) الآتية : تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية ، « التشريعات » للجرجاني وفي « دستور العلماء » : « الآتية التحقق ، وتحقيق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية » .

(٧٦) « الشفاء » : الإلهيات ، الجملة الأولى ، المقالة الأولى ، الفصل الأول .

(٧٧) يراجع ما ذكرناه في ص ٨٦ قسمته العقلية لفائدة الفلسفة .

(٧٨) ما ذكره الفارابي في رسالته « تحصيل السعادة » يكاد يتابع فيها ما كتبه في رسالة أسماها : « في فلسفة أفلاطون وأجزاءها وترتيب أجزائها من أولها إلى آخرها » نشرها الباحثة د . عبد الرحمن بدوي في كتابه : أفلاطون في الإسلام : نصوص حققها وعلق عليها - دار الأندلس .

(٧٩) لمزيد من البحث والمراجع في النواميس :

* ذكر أفلاطون في كتابه النواميس : ترجمة أبي نصر الفارابي أن وضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل من يروم ذلك ، لكن من خلقه الله وهياه لوضع النواميس .

* ثم ذكر أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق النواميس وفصيلتها وحقائق جميع الأشياء إلا بالمنطق والتدريس فيه .

* والناموس ليس محدثاً في هذا الزمان لكنه شيء قد كان في الأزمان القديمة .

* ينبغي أن تكون السنة الإلهية لا تفاوت فيها ولا خلل ومعنى التفاوت هو أن كل من نظر إليها فمن يأتي بعدها من أمثال واصفها يرتضيها ولا يعيب عليها .

في المقالة الأولى من كتاب النواميس :

من تراه كان السبب في وضع النواميس لكم ؟ أم هو بعض الملائكة أو بعض الناس ؟

* يراجع : أفلاطون في الإسلام - أ . د . عبد الرحمن بدوي .

(٨٠) التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٨١) ص ٢ - ٣ من طبع بمباي . وفي « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » ، طبع قسطنطينية سنة

١٢٩٨ ص ٢ - ٣ . وطبع القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ص ٣ .

(٨٢) المتولى حول ١٠٥٠ هـ (١٦٤٠ م) .

(٨٣) الأفلاطونية المهدئة عند العرب ص ١٣٩ دكتور عبد الرحمن بدوي . الناشر وكالة المطبوعات -

الكويت ١٩٧٧ م .

(٨٤) « المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي » : كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، ص ٣٢ ،

القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

(٨٥) لاحظ التحفظ واللياقة في التعبير حتى يستطيع بهذا التخفيف أن يوفق بين أرسطو وأفلاطون في

هذه المسألة العسير فيها التوفيق .

(٨٦) المرجع لسالف ، ص ٢١ - ص ٣٢ .

(٨٧) راجع : « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

(٨٨) هو بريسون الفيثاغوري المحدث : ويرد اسمه أحياناً على الصورة (رونس) كما في الفهرست لابن

النديم .

(٨٩) يقدم الفارابى لرسالة : تلخيص نواميس أفلاطون بقول :

وغرضنا من تقديم هذه المقدمة هو أن أفلاطون الحكيم لم تكن تسمح نفسه بإظهار العلوم وكشفها لجميع الناس . فسلك طريق الرمز والإلغاز والتصنيف لتلايق العلم إلى غير أهله فيتبدل ، وإلى من لا يعرف قدره أو يستعمل فى غير موضعه ، قال الفارابى : وذلك فيه صواب . وهذا المعنى من أسرار كنهه ... ولا يميز بينها إلا من تمهر فى العلم الذى فيه كلامه - وهذا هو سبيل كلامه فى « النواميس » لعل ما قدمه الفارابى لتلك الرسالة كان أحد العوامل المشجعة للاتجاه نحو الحكمة المشرقية التى تميل إلى الرمزية والاتجاه نحو تأليفه الخاصة وهو ما أسماه باللمضنون به وقناعتهم بهذا الاتجاه حفزه لرفض فلسفة أرسطو العقلية الجافة .

(٩٠) تراجع قضية التوفيق :

- (١) تحصيل السعادة - الفارابى .
- (٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرزاق .
- (٣) تسع رسائل فى الحكمة - ابن سينا .
- (٤) الملل والنحل - الشهرستانى . تحقيق : محمد ابن فتح الله بدران .
- (٥) الفصل فى الملل والنحل - ابن حزم .
- (٦) طبقات الأمم - صاعد الأندلسى .
- (٧) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى - محمد البهى .
- (٨) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - عبد الرحمن بدوى . وخاصة موقف أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل لاجتس جولد زهر .
- (٩) أبى حامد الغزالى - الذكرى المثوية - وخاصة بحث : معرفة الغيب - عبد الحليم محمود .

(٩١) ص ٤٠ .

(٩٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٩ .

(٩٣) تسع رسائل فى الحكمة ص ٢ .

(٩٤) تراجع : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٩٥) تراجع : الطليحيات من عيون الحكمة - القاهرة .

(٩٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٧٨ .

(٩٧) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى .

(٩٨) أبو حامد الغزالى - الذكرى المثوية ، معرفة الغيب .

(٩٩) تراجع :

(١) فتاوى السبكى : تقى الدين السبكى .

(٢) فتاوى ابن الصلاح .

(٣) الإمام الغزالى - محمد إبراهيم الفيومى .

(٤) تاريخ المذاهب الفلسفية - الشيخ محمد أبو زهرة .

(٥) تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ديور - ترجمة : محمد عبد الحادى أبو ريدة .

- (٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرازق .
- (٧) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - د . محمد البهي .
- (٨) ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام . د . محمد إبراهيم الفيومي .
- (٩) ابن باجة وفلسفة الاغتراب - د . محمد إبراهيم الفيومي .
- يفيد هذا الموضوع في توضيح موقف المفكرين الإسلاميين من تراث الأوائل ويعالج القضية التي أثارها : كارل هينرش بكر تحت عنوان : تراث الأوائل في الشرق والغرب وترجمها د . بدوى في كتابه : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » وفحواها : أن الإسلام تحالف مع الفلسفة لمحاربة الغنوص الذي كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً .. وليس رغبة خالصة في تحصيل العلم .. فهذا في نظره رغبة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين .. إلى آخر البحث الذي لا يعالج القضية برؤية موضوعية إنما يلبسها أحكاماً مسبقة صنعوها وصدقوها ...
- (١٠٠) الإمام الغزالي - د . محمد إبراهيم الفيومي - الأنجلو المصرية .
- (١٠١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي .
- (١٠٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .
- (١٠٣) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ١٩٢ د . محمد البهي .

جريدة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

— القرآن الكريم وكتب السنة النبوية الصحيحة .

ثانياً : المراجع :

— نذكر مراجع البحث القديمة والمعاصرة مرتبة ترتيباً أبجدياً حسب الأعلام ، وثمة غيرها نكتفى بإثباته في موطنه من البحث .

(١) الأشعري .

مقالات الإسلاميين — تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد .

(٢) ابن أبي أصيبعة .

طبقات الأطباء — ط دار الحياة — بيروت .

(٣) ابن حجر .

فتح البارى ج٤ ط ١ — القاهرة .

(٤) ابن حزم .

الفصل فى الملل والأهواء والنحل ط القاهرة — الحلبي .

(٥) ابن خلدون .

مقدمة ابن خلدون . ط بيروت .

(٦) ابن سعد .

الطبقات الكبرى . ط بيروت .

(٧) ابن سينا .

منطق المشرقيين — مجموعة رسائل : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات . ط القاهرة .
الشفاء — الجزء الأول .

(٨) ابن هشام .

السيرة — ط القاهرة .

(٩) ابن صاعد (صاعد الأندلسي) .

طبقات الأمم .

- (١٠) ابن الصلاح .
فتاوى ابن الصلاح . ط القاهرة .
- (١١) ابن عبد ربه .
جامع بيان العلم . ط الموسوعات .
- (١٢) ابن النديم .
الفهرست - القاهرة .
- (١٣) أبو زهرة .
تاريخ المذاهب الإسلامية . ط دار الفكر العربى - القاهرة .
- (١٤) أبو زهرة .
السنة قبل التدوين - القاهرة .
- (١٥) بدوى (عبد الرحمن) .
* الأفلاطونية المحدثه عند العرب - النهضة المصرية .
* التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - دراسات للكبار .
* المستشرقين . ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .
* رسائل فلسفية . للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى . تحقيق .
* المثل العقلية الأفلاطونية نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين - الكويت .
- (١٦) البهى (محمد) .
الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى - مكتبة وهبة - القاهرة .
- (١٧) التوحيدى (أبو حيان) .
المقاييس . ط السندوى .
- (١٨) خولى (الشيخ أمين) .
مالك بن أنس . جزآن فى مجلد - دار الكتب الحديثة .
- (١٩) ديور .
تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة - النهضة المصرية
- (٢٠) ديلاسى أوليرى .
الفكر العربى ومكانته فى التاريخ .
ترجمة تمام حسان - القاهرة .
- (٢١) السهيلى .
الروض الأنف . ط القاهرة .

- (٢٢) السيوطى .
الإتقان فى علوم القرآن . ط القاهرة
- (٢٣) السبكى (تقي الدين) .
فتاوى السبكى . ط القاهرة .
- (٢٤) الشهرستالى .
الملل والنحل . تحقيق ودراسة . محمد بن فتح الله بدران ، فى مجلدين كبيرين -
طبعة الأزهر .
- (٢٥) الطبرى .
تاريخ الأمم والملوك - القاهرة .
- (٢٦) عبد القادر (على حسن) .
نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى . ط القاهرة .
- (٢٧) عبد الرازق (الأستاذ الشيخ مصطفى) .
تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . ط القاهرة .
فيلسوف العرب والمعلم الثانى . ط القاهرة .
- (٢٨) الغزالى (أبو حامد) .
تهافت الفلاسفة - تحقيق ودراسة : سليمان دنيا - دار المعارف المصرية .
- (٢٩) الفارابى .
آراء أهل المدينة الفاضلة . القاهرة .
الجمع بين رأى الحكيمين . القاهرة .
مبادئ الفلسفة القديمة . القاهرة .
الفصوص . دار المعارف .
التعليقات - تحصيل السعادة دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٤٥ م .
- (٣٠) فخري (ماجد) .
تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة : كمال اليازجى - الجامعة الأمريكية - بيروت .
- (٣١) الفيومى (محمد إبراهيم الفيومى) .
* فى الفكر الدينى الجاهلى - دار المعارف المصرية .
* ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام - الأنجلو المصرية .
* الإمام الغزالى - دار الفكر العربى .

* قضايا في الاجتماع الإسلامى - الأنجلو المصرية .

* ابن باجة وفلسفة الاغتراب - دار الجيل .

(٣٢) الكندى .

رسائل الكندى الفلسفية - تحقيق وتقديم وتعليق : محمد عبد الهادى أبو زيدة .

(٣٣) اللقائى .

جوهره التوحيد بشرح البيجورى - القاهرة .

(٣٤) محمود (عبد الحليم) .

التفكير الفلسفى فى الإسلام . ط دار المعارف .

(٣٥) محمود (عبد الغنى) .

مصطلح الحديث - القاهرة .

(٣٦) مذكور (إبراهيم بيومى) .

فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق - دار المعارف المصرية .

(٣٧) موسى (محمد يوسف) .

القرآن والفلسفة - دار المعارف المصرية .

(٣٨) يازجى (كمال) .

معالم الفكر العربى .

الموضوعات

- المقدمة
- الباب الأول :
- تمهيد في الفكر الإسلامي
- المرحلة الأولى : الفكر العربي الجاهلي
- المرحلة الثانية : عصر النبوة
- الرأي وتطوره
- التمايز بين الفكر الإسلامي والفلسفة
- الباب الثاني :
- العرب ومراكز التراث الفلسفي
- قابلية العرب لتراث الأوائل
- مراكز التراث الهلنستي
- مراكز السريان والعرب
- نظرية الفيض
- الباب الثالث :
- رواد الفلسفة الإسلامية
- الفلسفة ، مشكلة في تاريخ أو تاريخ مشكلة
- الكندي تهيئة ذهن وتلاقى تراثين
- الفارابي توحيد بين وحدة الدين ووحدة الفلسفة
- ابن سينا وثنائية التراث
- الباب الرابع :
- الفلسفة : مفهوماً وغاية

- تعريفها
- تحديدها لموضوع الفلسفة
- منهجها في دراسة الفلسفة
- توفيقها بين الدين والفلسفة

المناقشات حول بحث د . الفيومي

رئيس الجلسة : أ . د . محمد عبد الستار نصار :

كان هذا ملخص بحث الدكتور إبراهيم الفيومي ، وبالطبع فإن هذا العرض السريع لا يعبر عن طبيعة الموضوع تعبيراً صادقاً . فإذا كان عنوان البحث « المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشراقية » ، فإنه المقدمة أشارت فقط إلى المدرسة المشائية ولم تشر على الإطلاق إلى طبيعة منهج المدرسة الإشراقية . وبالنظر في أبواب البحث نجد أن د . الفيومي قد آثر أن يقدم لنا كتاباً وليس بحثاً مركزاً يتبنى فكرة ويبرز رأيه فيها . وعلى أى حال نفتح الآن باب المناقشة .

د . أحمد عبد الرحمن :

الواقع لى ملاحظات كثيرة على هذا البحث . فكنت أطمع من هذه الندوة أن تقدم لنا بحثاً تقدم تعريفاً للفلسفة الإسلامية المعاصرة ، فالفلسفة نعرفها ، والإسلامية ربما نعرفها ، والمعاصرة نعرفها ، ولكن الفلسفة الإسلامية المعاصرة .. أين هي ؟ فهناك تناقض بين اللفظين .. فالإسلامية تعنى الارتباط بالنص واحترام الكتاب والسنة ، ولذلك فإنها تتميز بالثبات ، أما المعاصرة فتعنى التغير والتقلب من زمان إلى آخر ، وتفترض نسبية المعرفة .. فكيف نجتمع بين الثبات والإطلاق من جهة وبين التحول والنسبية من جهة أخرى . هذه هي القضية الأساسية التي يجب أن نعالجها هنا ، ومع الأسف لم أجد في البحوث التي وصلتني معالجة لهذه الإشكالية التي يقوم عليها عنوان الندوة وشكراً .

د . أبو اليزيد العجمي :

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد .
ملاحظتي الأولى .. شكلية ، وهى أننى بقدر ما أقدم شكرى للدكتورة آمنة نصير ،
إلا أننى أكاد أقول إن من لم يقرأ البحث لا يستطيع أن يلم بنقاطه ، لأن د . آمنة اختارت
مقدمة البحث التى لم تمس محاوره كلها . وكنت أود أن تعرض لنا ما فهمته من البحث
وليس مقدمته . وهذا ليس طعنأ فى المقدمة ولكنها محاولة للإيضاح .

وإذا دخلنا إلى مضمون البحث نجد أنه يقسم الفلاسفة إلى عقليين وذوقيين ومشائين
وصوفيين . وهذا التقسيم قد يوحى بتعطيل العقل لدى الصوفية كما أن القول بأن الصوفية
كانوا يجاربون التفكير والعقل نفسه غير صحيح . لأن للصوفية فهمهم للقرآن ، إلى جانب
الدراسات التى قدمت إلى جامعاتنا المصرية فى موقف الصوفية من العقل . ومن هنا أرى
أن هذا التقسيم به تُخطئ لبعض الحقائق .. فهو قد يوحى بأن الفلاسفة المشائين مثل ابن
سينا والفارابى لم يهتموا بجانب الروح رغم خطأ ذلك .

وخلاصة القول إن هذا التقسيم يحرم الفكر الإسلامى من قدر كبير من التكامل .
والملاحظة الثالثة أننى أتفق مع د . أحمد عبد الرحمن فى أن ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة
يجب أن تهتم بقضايا معاصرة من منظور إسلامى فلسفى يستند إلى الوحي وينطلق منه ومن أمره
باستخدام العقل . ولكنى لا أتفق معه فى أن هناك تعارضاً بين « الإسلامية » و « المعاصرة » .
لأن الإسلامية تحرك العقل المسلم وتحثه على الاستنباط ومعايشة الواقع وفهم الوحي ، وهى
فى جوهرها معاصرة فى حينها ومعاصرة حتى الآن . فالإسلامية بقدر ما تعنى الثبات ، فهى
تحتوى فى داخلها على أمر بالمرونة والتفكير واحترام الواقع . وفلاسفتنا المسلمون حيناً تكلموا
فى مشكلات عصورهم كانوا معاصرين ونصيين فى آن واحد . كما أننا عندما نناقش قضايا
الثبات والعلاقات الاجتماعية ونسبية العلوم المطروحة على العقل المسلم ، نستند إلى الواقع
من ناحية ، ونستلهم دلالات النصوص ونستفيد من اجتهادات العلماء السابقين من ناحية
أخرى . وشكراً .

د . فوقية حسين :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أتفق مع ما قاله د . أبو اليزيد العجمي حول الإسلامية
والمعاصرة . وأضيف عليه فأقول إن النص القرآنى يخاطب العقل . ولذلك فنحن أمام نص
يقدم الحركة للعقل فى كل ما يتعلق بعالم الشهادة . أما فيما يتعلق بعالم الغيب فنحن نتلقى

أوامر الله ونأخذ هذا ونستكين. والواقع أن الشريعة الإسلامية تقدم لنا نقطتين ثابتين في المنطلق وهما الإيمان بالله واحد لا شريك له ، وهدف العقل الإنساني الذي هو اكتساب مرضاة الله .. ويقع عمل الإنسان بين المنطلق وهو الإيمان وبين الهدف ، يجعل العقل متيقظاً ومتابعاً لكل ما يعرض عليه من أمور .

أما ما ورد في بحث د . الفيومي حول الكندي وابن سينا وغيرهما وتبعيتهم للفكر اليوناني فإنني سوف أتعرض له بعد قليل في ورقتي البحثية . ولكني أود أن أشير إلى أنه يجب أن نتبين بكل وضوح أن الفكر الإسلامي حالياً يحتاج إلى مراجعة ويحتاج إلى أن يتخلص من جميع الأحكام التي وردت بخصوصه . فالكلام في المعاصرة يتطلب تنقية الأرضية . وشكراً .

د . حسن الشرقاوي :

بسم الله الرحمن الرحيم .. يقول د . الفيومي : « نحن نلاحظ على الصوفية أنهم يحاولون هدم الكلام العقلي في سبيل تأسيس تيارات لا عقلية ، ويستطرد قائلاً : « فكفاح الصوفية لم يكن ضد الفلسفة فقط بل والعقل أيضاً » . وهذا كلام خطير جداً ، ومن واقع دراستنا المستفيضة للصوفية فنحن نفرق بالطبع بين الباطنية والصوفية . فلدينا في التصوف أئمة عظماء مثل الترمذی والغزالي .. الخ لم يكن هدفهم هدم العقل على الإطلاق .

وفي تصوري أن العقل له حدود ، كما يقول بذلك صوفية أهل السنة ، فلا يمكن للعقل أن يأتي بكل شيء أو يرد على كل شيء . وقد أضاف الصوفية القلب إلى العقل وربطوا بينهما ، ولكننا لا نستطيع أن نقول إنهم ألغوا العقل . ولكنهم يقولون أن هناك حس وقلب وعقل ولكل منها حدود . وهذه النقطة تستحق - في الواقع - مؤتمراً خاصاً لمناقشتها . فقد كثر الطعن في الصوفية دون وجه حق أو بحق . ودون وعي أو بوعي . وشكراً .

د . محمود زقزوق :

فيما يتعلق ببحث د . الفيومي واعتراض د . أحمد عبد الرحمن على أنه غير وارد تحت عنوان هذه الندوة فإنني أقول : عندما نتحدث عن فلسفة إسلامية معاصرة لابد أن نعرف ما لدينا لأننا لا ننطلق من فراغ . والبناء الفلسفي تشترك فيه الأجيال ، والكلمة الأخيرة في الفلسفة لم يقلها جيل بعينه . فالأجيال السابقة التي اشتركت في بناء الكيان الفلسفي الإسلامي لابد أن نتعرف عليها حتى يمكننا أن نعرف من أين نبدأ . ومن هنا لابد من التعرف

أما فيما يتعلق بعبارة « أن الحركة الصوفية كانت ضد الكيان العقلي ، لأنها كانت تخشى من هدم النشاط العقلي الفلسفى للدين » . فأقول إن الإمام الغزالي رحمه الله قد رد على ذلك . وبين لنا السبب الذى من أجله رفض الصوفية العقل والمعقول وهو يختلف تماماً عن الخطر المتوهم الآتى من الفلسفة .

فقال : « إن السبب لرفضهم العقل والمعقول هو أن الناس أساءوا استخدامها ونقلها إلى المجادلات والمماحكات اللفظية ، أما العقل الذى به يعرف الله ويعرف الشرع فإنه لا يمكن أن يدم ، وإذا ذُمَ فما الذى بعده ، وإذا كان المحمول هو الشرع فبم عرف الشرع ؟ فإذا كان قد عُرف بالعقل المدموم فيكون مدموماً أيضاً » .

فالصوفية - من خلال الغزالي الصوفى المعتدل - لم ترفض العقل . ولكن هناك اتجاهات صوفية رفضت العقل لأسباب خارجية وليس لأسباب من واقع ومنطلق العقل الإنسانى . وشكراً .

د . جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إن ما ذكره د . أحمد عبد الرحمن يدعونى إلى إعلان أن موضوع الندوة هو نحو فلسفة إسلامية معاصرة ، فصفا المعاصرة صفا أساسية من اهتمامات هذه الندوة . وكثير من البحوث تعرضت لكثير من المسائل التى لا يمكن تصفيتها فى هذه الندوة . ونطمح أن نخرج منها بالرد على بعض التساؤلات التى تغطى صفا المعاصرة . وقد حوت الورقة التى قمنا بتوزيعها تسع نقاط نأمل أن تدور المناقشات حولها حتى تحقق الندوة غرضها . وشكراً .

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الحقيقة فإننى سعيد لأن البحث إذا كانت فيه أشياء كثيرة لا تتعلق بالمعاصرة ، فإن المناقشة والحوار قد أخذنا من هذا البحث النقاط التى تقودنا إلى قضية المعاصرة والمشاكل التى نواجهها الآن ونحن نتطلع إلى فلسفة إسلامية معاصرة .

ولقد فهمت من كلام د . أحمد عبد الرحمن أنه يريد أن يقول إن الإسلامى تقتضى الالتزام بالنص الإسلامى وهذا لا يعنى الثبات المناقض للمعاصرة لأن هذا الالتزام داع وحافز على الاجتهاد وعلى إدخال الواقع فى الحساب ، وهو أيضاً التزام يميز ما بين الثوابت وبين المتغيرات ، وبين ما فصل فيه الوحي وبين ما وقف فيه عند القضايا الكلية والقوانين العامة .

على المدارس الفكرية الإسلامية حتى نستفيد من التجربة الماضية . ولذا لا أرى أن مثل هذه البحوث مقظوعة الصلة تماماً بموضوع الندوة .

أما ما أثاره د . أحمد عبد الرحمن حول الإسلامية والمعاصرة والتناقض بينهما . فإنه كما قال الإخوة لا تناقض بينهما . ولكن هناك سؤالاً آخر يجب طرحه إذا أردنا أن نبني فلسفة إسلامية معاصرة فلا يجب أن يقتصر البحث على الإسلامية والمعاصرة والسؤال هو ما مفهومنا للفلسفة ؟ لأن هذا المفهوم متقلب وليس هناك اتفاق بين العصور الفلسفية على مفهوم واحد لتحديد معنى الفلسفة . ومن هنا لابد أن نتفق أولاً على ما هو مفهومنا للفلسفة . فالجهود الفلسفية ما هي إلا اجتهادات بشرية تخضع لعوامل التغيير التي تعترضها من تقدم الزمان والمكان وبالتالي فإن ما وضعه السابقون في تحديد معنى الفلسفة ليس بالقطع قيداً على حركتنا الفكرية . ولذلك لابد أن يكون هناك تحديد جديد لمفهوم الفلسفة . وربما يقال : إن معنى الفلسفة وأدواتها معروف منذ القدم ، ولكن الفلسفة المعاصرة في أوروبا لها مفهوم يختلف تماماً عن مفهومها في العصور الوسطى . ومن هنا نطرح هذا السؤال الذي يبدأ منه البناء الفلسفي الجديد ، فهل هناك دائرة مغلقة وضعها لنا الفلاسفة الإسلاميون السابقون لا نستطيع أن نتحرك إلا من خلالها في فهمنا لهذا المصطلح ؟ أم أن لنا حريتنا وتجاربنا وخبراتنا الجديدة التي تمكنتنا من وضع مفهوم معاصر للفلسفة دون تجاهل التجارب السابقة ، والتيارات الفلسفية الحديثة في الغرب .

إذن عندما نحاول أن نحدد مفهومنا الجديد للفلسفة الإسلامية لابد أن نضع في اعتبارنا كل هذه الجوانب المختلفة .

فليس هناك تناقض حسب فهمي . فهو لم يقل : إن الالتزام بالوحي يعنى الثبات الذي يناقض المعاصرة . لقد فهمت من الإشارات حول موقف الصوفية من العقل أنها إحدى القضايا التي يجب أن نهتم بها ونحن نتطلع إلى فلسفة إسلامية معاصرة ، لأن إسلامية الفلسفة تعنى تمييزها عن النمط اليوناني الذي كان يعتمد العقل وحده أداة للبحث الفلسفي . وأنا أتصور أن الحدس الصوفي والذوق والوجدان والقلب ... إلى آخر كل أدوات الإدراك الإسلامية لها دور في صياغة الفلسفة الإسلامية المعاصرة بحكم أنها فلسفة إسلامية . ومن هنا فليس هناك تناقض حاد في المنهج الصوفي بين العقل وبين الذوق والوجدان والحدس ، لأن إسلامية هذا اللون من ألوان التفكير تجعل لغير العقل من أدوات النظر والإدراك ، مجالاً ودوراً في البحث والنظر .

لقد فهمت أيضاً من المقدمة التى عرضتها الأخت آمنة نصير أن هناك استنكاراً لقضية إغلاق باب الاجتهاد . وهذا الاستنكار قد يكون موقفاً معاصراً . فنحن نستنكر إغلاق باب الاجتهاد ، ولكننا أبناء حضارة مرت بطور من أطوار التراجع والجمود وأحياناً الانحطاط فى بعض المجالات . وإغلاق باب الاجتهاد كان من علامات دخول هذه الحضارة فى هذا الطور من التراجع والجمود . والذى أريد أن أشير إليه هو أن بعض الناس يتصور أن إغلاق باب الاجتهاد فى تاريخنا الحضارى هو خيار من العلماء والفقهاء الذين أغلقوا الباب كما لو كان هذا فعلاً سعوا إليه . وفى تصورى أن التغيرات التى حدثت فى واقع الدولة الإسلامية - فى السياسة والاقتصاد والاجتماع ونظم الحكم - وابتعدت بهذا الواقع عن المنهج الإسلامى ، هى التى جعلت العقل المسلم يتوقف مرغماً عن الإبداع والاجتهاد فى هذه المجالات . فالمسلمون لم يتوقف اجتهادهم فى فقه العبادات ، ولكنه توقف فى فقه المعاملات لأنها حكمت بقانون غير إسلامى . فالاجتهاد لا يتأتى إلا إذا كانت هناك مشيرات وضرورات فى أرض الواقع تستفز العقل المسلم وتدعوه إلى أن يجتهد . فإذا عزل العقل المسلم وقيل له إن بضاعتك فى المعاملات غير رائجة ولا حاجة إليها فى سوق الواقع . فبالطبع لابد أن تبذل ملكة الإبداع فى هذا الميدان . ويتوقف العقل عن الاجتهاد لأن الحاكم أتى بقانون يحكم هذا الواقع مخالف للشرعية الإسلامية . ومن هنا فإن الحاكم هو الذى عزل العقل المسلم عندما أفقده الضرورات التى كانت تحثه على الاجتهاد فى هذه الميادين والواقع أن هذه القضية شديدة المعاصرة لأننا الآن بقدر ما يقترب واقعنا من النهج الإسلامى ، بقدر ما يتحرك العقل المسلم كى يجتهد فى هذه المجالات .

ومن هنا أكرر القول بأن علماءنا ليسوا هم الذين أغلقوا باب الاجتهاد طواعية واختياراً وإنما العقل المسلم هو الذى عزل عن عرش الاجتهاد فى هذه الميادين . ومن هنا فإن الذى يفتح باب الاجتهاد من جديد الآن ليس قراراً لندوة أو مجمع ، وإنما هى حركة واسعة تشترك فيها الأمة كى تقترب من المنهج الإسلامى فتحرك العقل - ضمن هذه الحركة الواسعة - نحو الإبداع والاجتهاد .

أما ما أشار إليه البحث حول إنجاز ابن سينا الذى ميز به بين الفلسفة المشرقية والفلسفة الغربية فى كتابه « حكمة المشرقيين » . ففى اعتقادى أن هذه الإشارة معاصرة لأنها تقول لنا إنه إذا كان على العقل المسلم أن يستوعب كل فلسفات وإبداعات الحضارات المختلفة فلا بد وأن يدرك أنه متميز فى فلسفته لأن ابن سينا الذى عرض وشرح فلسفة اليونان قد نبه إلى أنها ليست الفلسفة الحقة وقال : (ومن يرد الفلسفة الحقة فعليه بكتابى « فلسفة

المشرقيين ٤) . وأعتقد أن هذه الإشارة هامة جداً ونحن نتحدث عن فلسفة إسلامية معاصرة . وشكراً .

د . عبد الحميد مذكور :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أتفق مع تلك الملاحظة القيمة للدكتور أحمد عبد الرحمن حول موضوع الندوة ونشاركه الرأي في أننا نفتقد إلى الكثير من البحوث المتعلقة بالفلسفة الإسلامية المعاصرة . وقد يكون هذا نوعاً من السير على الطرق غير المعبدة أو الهروب من الحاضر إلى الماضي بسبب بعض الظروف التي تعوق البحث العلمي في البلاد الإسلامية . ومثل هذه الندوات توجه العقول نحو ضرورة تعييد هذه الطرق لكي تتضح لنا معالم شخصية في مجال الفكر الإسلامي . ومع اتفاق مع د . عبد الرحمن فإنني أقول إن تقديم الماضي ومراجعته هو نوع من المعاصرة . فنحن لا نستطيع أن ننقطع عن تراثنا . ولكننا نريد المراجعة وإعادة النظر لعلنا نجد في التراث ما يساعد على إضاءة بعض ما نريد أن نتوصل إليه في العصر الحديث .

وبالطبع فإنه ليست هناك دوائر مغلقة كما قال د . زقزوق ، فنحن نريد أن نتبين معالم فكر جديد يأخذ من الماضي ومن الحاضر على حد سواء .

إن بعض الأفكار التي وردت بالبحث تحتاج إلى نوع من التعمق في العرض والتفصيل والبحث . مثل ما جاء عن اجتهاد الرأي عند الصحابة . ففي الحقيقة إذا أردنا أن نؤصل فكرنا فإن علينا أن نوجه النظر إلى هذه الحقبة التي تتجاوز تجاوزاً كبيراً في مجالات إسلامية متعددة وخاصة مجال العقيدة والفكر الإسلامي . ولا نكاد نستفيد منها بشيء في تأسيس فكر إسلامي أصيل في الماضي يمكن أن يكون منطلقاً لفكر إسلامي في الحاضر . ولعل الفكرة قد وردت إلينا من بحوث أجريت على تراثنا الإسلامي جاء الاهتمام فيها بعلم الكلام الذي نشأ فيما بعد ، وبالفلسفة التي تأخرت في النشأة عن علم الكلام ، وبعلم الأخلاق الذي أريد لتاريخه أن ينصبغ بالفكر الغربي البعيد عن الفكر الإسلامي . ولكن هذه الحقبة الأولى تعد هي الأساس الذي انطلقت منه جهود جميع المسلمين سواء فيما يتعلق بتأسيس الفكر أو فيما يتعلق بتقويم الفكر الوافد إلى البيئة الثقافية الإسلامية . ولذلك فإن هذه الحقبة تحتاج منا إلى مراجعة وإعادة نظر لاستخلاص ما فيها من عناصر قد استمدت مباشرة من القرآن الذي نريد له أن يكون أساس الفكر في حياتنا كلها ، والتي على أساسها بُنى فكر المسلمين تأملياً وتقييماً للفكر الوارد .

وفيما يتعلق بما ورد بالبحث حول النظر إلى علم أصول الفقه ، فإن دعوة الشيخ مصطفى عبد الرازق لضم علم أصول الفقه إلى علوم الفلسفة الإسلامية ، قد جاءت في عصرنا الحاضر . ثم تبنت بعض البحوث بعده هذه الفكرة خاصة بحوث د . النشار رحمه الله . ولكن دعوة د . الفيومي في بحثه إلى إبعاد هذا العلم عن مجال الفكر الإسلامي وإبقائه في نطاق الدراسات المتعلقة بالشرعية الإسلامية ، ترجع بنا خطوة إلى الوراء لأن علم أصول الفقه من أهم العلوم التي أبدعتها العقلية الإسلامية ويقل فيه التأثير بالمؤثرات الأجنبية ، ويمثل منهجاً من مناهج المعرفة المنضبطة المتعلقة بالنص وبدراسة الواقع على حد سواء . ولذلك فإن الواجب يقتضي أن نزيد الاهتمام بهذا العلم وأن نستخلص عناصر المنهج فيه وأن نقدمه كفكر يقدم منهجاً من المناهج الحديثة في علوم المعرفة الإنسانية . .

هناك بعض الإشارات الجزئية في البحث التي تحتاج إلى إعادة نظر مثل النظر إلى الكندي على أنه مترجم - فقد أفتى أهل الاختصاص منذ القديم بأنه كان يصلح الترجمات ولم يعرف عنه العلم بلغات متخصصة حتى يقال إنه كان مترجماً . ومسألة الفصل بين الفارابي وابن سينا - لا أرى على أي أساس قام هذا الفصل وكلاهما يمثل اتجاهاً في الفلسفة الإسلامية ويكمل كل منهما الآخر . وشكراً لكم .

أ . د . عبد الحميد يويو :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أفهم جيداً أن الرجوع للتاريخ أمر لا بد منه ، ولكن يبقى أن الغوص في هذا التاريخ يجعلنا نتجاوز هذا العصر ونتكص إلى الوراء ، ولنبقى داخل إطار منغلق ، وليصير الحديث عن غلق باب الاجتهاد له معنى .

إنني أرجو أن نعيد النظر في مفهوم العقل . خاصة وأن العلماء مثل الغزالي وابن تيمية لم يحددوا التعريف العلمي الدقيق لكلمة العقل . وأعتقد أن جميع الإشكالات التي نطرحها الآن إنما أصلها هو عدم تحديد ما المقصود بالعقل .

أما فيما يتعلق بالحديث عن غلق باب الاجتهاد ، فإنني أسأل من الذي أغلق باب الاجتهاد ؟ لقد كان هناك من يجتهد رغم عصور الانحطاط . واليوم ما الذي يمنعنا من الاجتهاد في كل المجالات ، وكل واحد منا يجب أن يشارك في فتح باب الاجتهاد في كل مجالات البحوث . وشكراً .

د . محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لقد أغنى الإخوة الحاضرون هذه الندوة بهذا الحوار الثرى حول قضايا كثيرة تهم الفلسفة الإسلامية المعاصرة .

وسوف أركز حديثي على ما جاء يبحث د . الفيومي . وأتصور أنه لم يكن بحثاً بل كتاباً جاء به إلى هذه الندوة . فظلم نفسه بذلك وظلمته الندوة بأنها لم تتحدث في صلب القضايا الأساسية التي طرحها .

وأعتقد أن د . الفيومي كان يعالج مسألة منهجية ، فهو يريد أن يرفض منهجاً معيناً سار في تناول الفلسفة الإسلامية ، وهو أننا منذ دخلنا إلى الفلسفة الإسلامية من خلال الشيخ مصطفى عبد الرازق في الدراسات المعاصرة أصبح باب الفلسفة الإسلامية يضم مجموعة من المحاور الرئيسية هي علم الكلام والفلسفة المشائية والتصوف وعلم أصول الفقه . ويبدو أن د . الفيومي يعترض على هذا المنهج جملة .. فهو أولاً يتوجه إلى الفلسفة المشائية بالنقد الصارم دون أن يضع أسساً جديدة للتعامل مع الأفكار التي تفد إلينا كما تعامل مع الكندي والفارابي وابن سينا الذين انتقدهم واعتبرهم جملة يتمون إلى فكر غريب دون أن يقدم لنا البديل . ثم إنه يقف نفس الموقف من التصوف دون أن يستوعب الفلسفة الصوفية في تعاملها مع قضايا عصرها . خاصة وأن أهل السنة من الصوفية كانوا يتعاملون مع الإنتاج العقلي السائد في عصرهم وينقدونه . أما قضية التعامل مع العقل فلم توجد إلا مع أولئك الصوفية الذين رفضوا التكليف وأسقطوه وأسقطوا معه التعامل مع العقل ، وليس هذا هو الاتجاه العام للصوفية ، بل يمثل أقلية . وقد انتقد د . الفيومي ذلك دون أن يقدم لنا كيف يمكن أن نوجد لوناً من التزاوج بين القلب والعقل في المنهج الإسلامى .

ولقد رفض د . الفيومي أيضاً باب أصول الفقه كباب ومدخل من مداخل الفلسفة الإسلامية الذى أدخلته المدرسة الفلسفية الجديدة التى كان على رأسها مصطفى عبد الرازق . كما أنه نحا مباحث الفلسفة كما أثبتتها المدرسة الجامعية المصرية ولم يقدم جديداً . ومن هنا فإن هذا البحث في حقيقته موقف أكثر منه استيعاب ، بمعنى أنه يحتاج إلى كثير من المراجعة .

أما قضية الاجتهاد .. فأنا أقول كما قال د . يويو من الذى أغلق باب الاجتهاد ؟ أما الفقهاء استمروا في اجتهادهم .. أما بالنسبة للمفكرين فلم يصدر قرار على الإطلاق بإغلاق باب الاجتهاد . ومأسأتنا نحن الإسلاميين في أن اجتهاد المفكرين كان أكثر مما ينبغى . ودخلوا

في موضوعات وأشياء أسطورية . ولذا فنحن نطالب الفلاسفة والمفكرين بالتأني قليلاً في مسألة الاجتهاد . وشكراً .

د . أحمد فؤاد باشا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أريد أن أوضح أولاً أنني أستاذ للفيزياء بكلية علوم القاهرة . وأرجو ألا يكون مستغرباً دخول الفيزياء إلى الفلسفة فالفيزياء تأتي في مقدمة العلوم التي تتخذ منها الفلسفة عادة الأمثلة الواضحة في وضع النماذج الفلسفية المختلفة . كما أنني لا أتعامل مع الفلسفة إلا بالقدر الذي يتعامل به الفلاسفة مع العلم .

الملاحظة الشكلية الأولى .. هي أن أى بحث يفقد كثيراً - في الندوة - إذا غاب صاحبه ، لأن الغرض من هذه اللقاءات هو إثارة فكر الباحث . ومن هنا أقترح الإفادة من هذا الموقف في الأبحاث التي يتواحد أصحابها في الندوة .

النقطة التي أود أن أثيرها هي ما جاء بالمقدمة حول موضوع نقد العقلية الإسلامية والقول بأنها دون العقلية الآرية أو الجنس الآرى . وهذا اتهام موجه إلى الجنس السامى وله مبررات جنسية وعرقية وعليه ردود كثيرة . ولكن للأسف أن الحجة التي رد بها الباحث على هذه الدعوى ضعيفة وواهية .. وهي - كما سمعت - « لأن الفلسفة ثقافة .. والثقافة تكتسب » . مما يشير إلى أن هناك خلطاً واضحاً بين مفهومى الفلسفة والثقافة . وكان أولى أن يكون الرد الحقيقى هو الإسهام الفعلى في بناء الحضارة سواء على المستوى الفكرى أو المستوى العلمى .

بالنسبة لما أثاره د . أحمد عبد الرحمن حول الإسلامية والمعاصرة ففى رأى أن الإسلام له مقومات كثيرة ويأتى في مقدمتها العالمية ، وهذه تعنى استمرارية الفكر وتطوره كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ . فهذا وعد بمقدرة العقل على الاستمرار في كشف الجديد . فهو إيضاح للارتباط بين المعاصرة وبين النص الأصيل لأن كل الفلسفات الوضعية عادة ما تنتهى بانتهاى أصحابها ، أما الإسلام فقد وضع الإطار العام للفكر ثم ترك للعقل البشرى حرية الحركة بما يحقق الاستمرارية والمعاصرة حسب الظروف المتاحة في كل عصر . فالمعاصرة في الإسلام أوضح بكثير من المعاصرة الحالية والنسبية التي تعيضا الحضارة الغربية . وشكراً .

* * *

الفلسفة الإسلامية

- حقيقتهم -

أ.د. فوقية حسين

أستاذ الفلسفة - كلية البنات - جامعة عين شمس - وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

الفلسفة الإسلامية

- حقيقة تمنا -

النقاط الواردة في الدراسة :-

- مقدمة .
- لفظاً : « فلسفة » و « حكمة » من حيث اللغة والاصطلاح .
- حال الجماعة الإسلامية في ذلك الحين (الخواص والعوام) .
- التكوين الذهني للمفكر المسلم .
- نماذج من نصوص فلاسفة المسلمين تعرف بموقفهم من الفلسفة اليونانية لبيان عدم تبعيتهم للفكر اليوناني رغم احتفاظهم ببعض الألفاظ والتعليمات مراعاة لبعض أحوال الجماعة .
- الفلسفة اليونانية كانت مرفوضة : (في البداية بطريقة مغلفة وفي النهاية بطريقة سافرة) .
- الذي اندثر هو لفظ « فلسفة » مع تقسيماته اليونانية وليس المضمون الفكري الإسلامي .
- بعد اندثار اللفظ والتقسيمات انطلق الفكر الإسلامي برحايته ليقدّم آراء « ابن خلدون » وغيره .
- ظهور استقرار في الحياة العقائدية مما أدى بأهل العصر التالي إلى شرح أقوال السابقين وكانت هذه الشروح وسيلة للتعرف بمبادئ الفكر الإسلامي الأصيل .
- معاودة المفرضين الهجوم على الفكر الإسلامي .
- الصورة الحالية للفلسفة الإسلامية مشوهة - معالم التشويه .
- خاتمة : أصالة الفكر الإسلامي تكمن في التحقق بالصقل الذهني المترتب على تدبر النصوص المطولة : قرآناً وسنة .

إن الكلام على « الفلسفة الإسلامية » يتطلب ضبط الظروف التي مر بها ظهور التعبير في التراث الإسلامي ، وهو أمر يغفله كثير من الباحثين تمسكاً منهم بما يقوله أهل الغرب^(١) المحدثون عن هذا التعبير . وأبرز ما يقولونه هو أن الفكر الإسلامي تابع للفكر اليوناني في مجال الفلسفة .

فتعبير « فلسفة إسلامية » يحتاج إلى وقفة مع لفظيه وبالذات اللفظ الأول : « فلسفة » لتبين دلالاته من حيث اللغة ثم من حيث الاصطلاح ، إذ في هذا البيان ما يكشف عن مدى فاعلية الأصول التي تقوم عليها أصالة شخصية أصحاب اللغة المستعمل فيها اللفظ .

ولسنا في حاجة إلى التذكرة بأن اللغة كالكائن الحي^(٢) ، خاصة إذا انتقلت ألفاظها من مجال الأداء اللغوي إلى مجال الأداء الاصطلاحي ، فدلالة الألفاظ تتفاعل مع استعمال الناس لها : عوامهم وخواصهم ويتكشف من خلال هذا الاستعمال الرصيد الثقافي للمتحدثين بها . وخاصة الأساليب التي تدفع غائلة القضاء على أصولها المدعمة لشخصيتها .

فالفكر المعبر عن شخصية أهل اللغة هو موضوع التقييم ، وليس اللفظ الذي هو لباس لهذا المضمون^(٣) والذي قد يكون مستعاراً من لغة أخرى في بعض الأحيان .

وكم من مرة وقع أهل التقييم في المخطور عندما نسوا هذه الحقيقة فأخذوا الألفاظ بما لها من مضمون سابق على استعمالها في فترة تقييمهم لها ، فحادوا عن الصواب في حكمهم ، وجاءت أقوالهم محيرة وباخسة لأهل الثقافة التي يرغبون في معرفتها .

والاصطلاح كما نعلم : تواطؤ^(٤) ، فإن أغفلنا ما تواطأ عليه القوم ، بعدنا عن المضمون الحقيقي لأفكارهم وأعمالهم .

فإذا كان الأمر كذلك ، فدلالة الألفاظ في استعمالها بحسب الأماكن والأزمنة تمثل حركة مستمرة ، بل معركة تكون الغلبة فيها ، للدلالات الأقوى : من حيث أصول الفكر الذي تعبر عنه ، وسعة أفق الفكر ، وملاءمة المنهج المطبق لطبيعة الموضوع ، مما يؤدي إلى التحام الدلالة بمفاهيم الجموع وهو ما سيتبين لنا بعد قليل من خلال هذه الدراسة . ثم وجود المترادفات في اللغة أمر يخضع أيضاً لضرورة تتبع البحث في الألفاظ من حيث

اللغة ومن حيث الاصطلاح .

ولنا الآن أن نتبع اللفظ الوافد على البيئة الفكرية الإسلامية لتبين موقعه لدى أهل العربية :
خواصهم وعوامهم ، وما لمرادفه وهو « حكمة » من دلالة لغوية واصطلاحية أيضاً .

إن تعبير « فلسفة إسلامية » مكوّن من لفظين : « فلسفة » و « إسلامية » واللفظ الأول ليس غريباً ، بل هو معرب^(٥) ، أما الثاني فهو من لفظ « الإسلام » دين الله الخفيف .

وقد حدث تعريب الأول منذ زمن طويل^(٦) ، عندما تسربت الفلسفة اليونانية إلى العرب الذين كان عندهم - منذ ظهور الإسلام - منهج متماسك الأصول للبحث في كيفية التعرف على عالمي : الغيب والشهادة كما كان عندهم عدد من العلوم^(٧) نشأت حول القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مثل : الفقه وأصول الفقه وأصول الدين والتفسير وعلوم الحديث واللغة العربية وغير ذلك .

فلفظ « فلسفة » في ذلك الحين ، لم يصل إلى أرض جذباء ينقصها الصقل الذهني المدرب ، وإنما كان هناك : منهج وعلوم ، وكان هناك لفظ « حكمة » فكأن بقاء لفظ « فلسفة » متطوقاً به بأحرف عربية وعلى أسلوب لغة العرب ، كان تمييز مضمون هذا العلم المتسرب عن باقي العلوم التي هي من نبت القرية العربية واحتياجاتها التي نشأت انطلاقاً من الصقل المعرفي المترتب على تدبر آيات الذكر الحكيم ، والسنة النبوية الشريفة .

ويجب أن نشير إلى أن هذا الموقف من قبل المفكر المسلم في تلك الحقبة الزمانية المتقدمة : يدل على دقة وحرص قائمين على وعي وفطنة وعى بسماحة^(٨) النصوص المنزلة التي تحث على تتبع أية معلومة لمعرفة ، وفطنة لأن هذا التبع لابد وأن يحقق دراية بالأمور لقبول أو رفض المعلومة . بل إن بقاء مضمون لفظ « فلسفة » - وهو مضمون وافد - تحت هذا التسمية غير المعهودة في البيئة في ذلك الحين - يدل ليس فقط على وعي وفطنة بل أيضاً على حرص ويقظة ؛ لأنه أعطى فرصة لدراسة هذا المضمون الذي هو في لغته وعند أهل (من اليونانيين) : « حب المعرفة »^(٩) .

أما اللفظ العربي « حكمة » فهو مشتق من « أحكم ، يحكم » أي « أتقن النظر والعمل فالحكمة هي « إتقان النظر والعمل »^(١٠) .

ولذلك فاللفظان لا يتساويان في الدلالة من حيث اللغة ، إذ إن الأول يبقى من دلالة على مستوى النظر ، ويخلو تماماً من أية إشارة واضحة إلى المعرفة العلمية ، بينما الآخر يربطه

بين الجانبين : « نظر وعمل » فلفظ « حكمة » من خلال دلالة هذه ، ينقلنا إلى مجال أكثر رحابة وواقعية وهذا يجعل لفظ « فلسفة » : ضيق الدلالة مبتور المعنى ، إذا ما قورن به . . ولكن أهل الاصطلاح قد قربوا الشقة ، في بعض الأحيان بين اللفظين^(١١) ، ولا غرابة في ذلك ، والاصطلاح : تواطؤ - كما ذكرنا .

ولا يملك الباحث أن يقف وقفة تتبع بالنسبة للفظ « فلسفة » من حيث الاصطلاح إلا مع المتخصصين ، ممن سموا أنفسهم بـ « فلاسفة » بدءاً بالكندى (ت ٢٥٢ هـ / ٨٦٣ م) فيلسوف العرب الأول ، وانتهاءً بابن رشد (ت ٥٩٥ هـ / ١٢٠٦ م) فيلسوف الأندلس .

وأقول : « المتخصصون » لأن لفظ : « فلسفة » قد تسرب إلى شبه الجزيرة العربية منذ زمن طويل - كما ذكرنا - أى قبل ظهور هؤلاء المتخصصين ، وذلك من خلال أحبار اليهود وقساوسة النصارى ، كما أن عدداً من المنافقين قد حرصوا على نشر الأفكار اليونانية حيث القول : « بقديم العالم » و « عدم وجود عياني » - وكلنا يعلم أنه ظهر عدد من الترجمات الفردية ، تحمل الغث والسمين من آراء أهل اللغة التي تتم الترجمة عنها : يونانية كانت أم غير يونانية من سريانية وغيرها .

كما حرص المنافقون على إبراز ما في بعض نواحي الفلسفة اليونانية من اتساق منطقي ، انبهر^(١٢) به بعض عوام المسلمين دون فهم لأغوار الأقوال الفلسفية وغيرها ، وكان هذا الانبهار حالة غير سوية انتشرت بين هؤلاء العوام وأصبحت تمثل آفة فكرية في حاجة إلى مواجهة وتصحيح ، إذ المنبر - بسبب أفعاله ، يكون عادة دون مستوى المسئولية - وبالتالي فهو لا يملك إعطاء مضمون اصطلاحى واضح المعالم ، محدد الأبعاد .

فتتبع لفظ « فلسفة » لا بد وأن يكون عند المتخصصين - كما أشرنا - ممن سموا أنفسهم بـ « فلاسفة » بعد أن وجه الخليفة التكليف لأولهم وهو الكندى بأن يشتغل بالفلسفة ، محتضناً إياه داخل جدران قصره حماية له من عبث المنبرين وغيرهم ، وتقديراً من الخليفة لضرورة مواجهة الآفة ، مواجهة علمية^(١٣) .

وكلنا يعلم أن بعض علماء الكلام ، وهم من المعتزلة^(١٤) ، قد قدموا محاولة للقضاء على هذه الآفات ، ولكنهم لم يوفقوا في بناء أقوالهم بناء خالصاً من التخلخل ، فقد زلت قدمهم في بعض المواضع . فبعد أن وفقوا في تقديم مضمون اصطلاحى للفظى « جوهر » و « عرض » ، أدى بهم إلى إثبات الخلو . عرفوا مصطلحات أخرى مثل « الشئ » بما يؤدي إلى القول بالقدم ، قالوا : « الشئ هو العلم ، والمعلوم هو الشئ » . كما كانت أقوالهم

في «التوحيد» حيث نفوا الصفات ، وفي «العدل» حيث أوجبوا على الله عز وجل أموراً وهو ما لا يجوز . ثم قولهم : « بالمنزلة بين المنزلتين » حيث قضوا على الوضوح الذي يجب أن تكون عليه المفاهيم في مجال الفكر الإسلامي . ثم هم في كل هذا لم يعرفوا « الفلسفة » وإنما اتخذوا أساليبها استجابة لما كان سائداً من ضغوط على الفكر الإسلامي من قبل من كانوا يميكون المكائد للإسلام . ولذلك فأقوالهم لم تكن هي التي يجب الاعتماد عليها .

لذلك كان من الضروري إيجاد فئة متخصصة في هذا العلم « الفلسفة » لتدلي بدلوها بطريقة منضبطة وليكون أفرادها ممثلين لهذا العلم الوافد الذي بهر كثيراً من العقول كما أشرنا .

ونود أن نذكر بأن ما سنتبعه من مضمون اصطلاحى للفظ « فلسفة » وغيره ، ليس ذلك الذى يرد في الشروح التى قدمها فلاسفة المسلمين لأقوال فلاسفة ليونان ؛ لأن الفيلسوف المسلم كان أميناً في أداء عمله كشارح وقبل ذلك كمترجم وإنما سنقف مع المضمون حيث يكون الفيلسوف معبراً عن نفسه^(١٥) . وبين هذا وذاك فرق كبير .

وقبل تتبع المضمون الاصطلاحى المعبر عن رأى الفيلسوف المسلم كمفكر له رأيه وليس كشارح يقدم بأمانة فكر من يشرح أقواله ، يجب أن نشير إلى التكوين ذهنى للمفكر المسلم قبل التقائه بالفكر اليونانى .

فنسجل أنه منذ نزول الوحي ، وجد المسلم نفسه في بيئة فكرية لها معالمها التى تحدت بفضل تدبير المؤمن لآى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، إذ أن الحقائق الشرعية التى قدمها الإسلام ، لها أثر في التكوين ذهنى ، فهى تنتهى بالفرد إلى تبين طرق كسب المعارف ، وهذا ما يؤكده واقع ازدهار العلوم الإسلامية حول القرآن والسنة فور نزول الوحي الكريم . فالحقائق الإيمانية ، وخصائص الشريعة تمثل حجر الأساس ليس فقط بالنسبة لعقيدة المسلم ، ولكن أيضاً بالنسبة لتكوين عقلية^(١٦) .

— فمثلاً : الحقيقة الإيمانية الأولى هى : أن الإسلام يحرم شخصية المسلم من العبودية لغير الله : يقول الله تعالى : ﴿ تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ﴾ [آل عمران : ٦٤]

هذه الآية الكريمة وغيرها كثير في القرآن الكريم توجه العباد إلى أنه لا معبود غيره جل وعلا - ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم داعياً به : - « اللهم أنت ربي ، لا إله إلا أنت ... » . وغيره كثير .

غير أن للمسلم أمام هذا التوجيه الرباني الذي يتعلق بحقيقة عقائدية يتبين في نفس الوقت ، حقيقة أخرى وهي أنه حر من العبودية لأية حقيقة أخرى فكرية سابقة ، فلا قداسة لأية فكرة متوارثة ، وهذه قاعدة بحثية لها أهميتها في دراسة جزئيات العالم ، ويساند هذه الحقيقة توجهات متعددة في النصوص المنزلة قرآناً وسنة ، تحث على ضرورة التخلص من العقائد الخاطئة التي كانت مسيطرة على عقول بعض الناس في الأزمنة الغابرة قبل الإسلام . وبهذا التفت ذهن المؤمن إلى ضرورة إخضاع مختلف الحقائق للفحص والتحصيل ، وكلنا يعلم ما ترتب على هذا الموقف من مكاسب عملية لها قيمتها (وما القاعدة الأولى في منهج ديكارت إلا هذه) ..

— ثم هناك حقيقة إيمانية أخرى وهي : أن الإسلام يظلل الحياة بشقيها ، ويقول الله تعالى : ﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾ [المائدة : ١٥ ، ١٦] .

هذا القول الكريم يبين أن الوحي المنزل يزكي الناس في الدنيا ويعلمهم الحكمة ، ويهديهم إلى سبل الفضيلة ، اكتساباً لرضا الله ، الأمر الذي يؤدي إلى خلق جو من الطمأنينة في النفوس التي تود أن تكسب الحياتين : حياة الدنيا ، وحياة الآخرة . وهذا الاستقرار النفسي له أثره في تهيئة الجو المناسب للتوجه إلى العلوم المختلفة التي تحقق الخير للإنسانية . ثم هذه الطمأنينة تؤدي إلى تبين معنى من المعاني التي هي وراء أصول البحث وهو معنى « التكامل » : فتبين الترابط بين الحياتين يؤدي إلى تبين الترابط الذي له سمة التكامل بين الحقائق في هذه الدنيا ، مما يؤدي إلى مزيد من المكاسب في مجالات البحث (هذا المعنى لم يهتد إليه أهل الغرب إلا مؤخراً مع نيتشه) ينظر القسم الثالث من كتابه غاية الإنسان^(١٧) .

— ثم هناك مبدأ من أهم المبادئ التي تتميز بها الشريعة الإسلامية وهو مبدأ : « اقتران النظر بالعمل » ؛ يقول الله تعالى : —

﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير ﴾

[المجادلة : ١١]

فالآية الكريمة تربط بين العلم والعمل من أجل توضيح قيمة التعامل إلى جانب قيمة الفكر ، وهذا المبدأ يؤكد ليس فقط مفهوم التكامل العام بين الحياتين ، ولكنه يؤكد

أيضاً مفهوم تكامل الشخصية على المستوى الفردي ويظهر هذا المبدأ بوضوح في أركان الإسلام الخمس ، التي تبدأ بالشهادة ، ثم الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج .

ولهذا نتبين أن الموقف العبادي ، قد أدى إلى تقدير مبدأ من مبادئ العمل العلمي ، حيث يجب تحقيق الترابط بين القول والفعل فيزداد تأكيد مفهوم التكامل ، ويتسم التكوين الذهني للمسلم بالبعد عن البتر الذي يقلل من شأن الحقائق ، فالنظرة للموجود لا بد وأن تكون رحبة لتشمل مختلف أبعاده .

— ثم سمة عالمية الدين :

يقول الله تعالى :

﴿ قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ﴾ [الأعراف : ١٥٨] .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« وأرسلت إلى الخلق كافة » (رواه مسلم) .

هذه الخاصية للشرعية الإسلامية لها أثرها في تهيئة نفس وفكر المسلم إلى مزيد من التحصيل ، لا طمئنانه إلى أن ما ورد في الكتاب والسنة هو للجميع ، فهو أمام أسس لا تتأثر بالزمان . فالإسلام دين الفطرة ، ودين الحق ، وأصوله عالمية رغم اعترافه بمبدأ التطور في الفروع .

— ثم سمة إعلاء شأن العلم :-

ويظهر هذا في أول ما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم : من وحى وهو :
﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ [العلق : ١ - ٥] .

فهذه الآيات هي دعوة صريحة إلى العلم وضرورة الاستزادة منه . وهذه الدعوة تمثل سماحة الإسلام ، مع دعوة إلى ضرورة الفحص والتحصيل من أجل قبول الطيب من القول ، ورفض الغث منه . والسماحة في الإسلام لها ضوابطها ، وعقل الفرد لا بد وأن يكون كالمنخل أي أن يكون متصفاً بنزعة نقدية حاضرة على الدوام تؤدي إلى تبين الحقيقة ، والحقيقة لا تظهر إلا بعد دراسة وفحص وعلم بالجزئية المدروسة .

— ومن سمات التكامل الذي تحققه العقيدة الإسلامية في الذهن الاهتمام بناحيتين من أهم نواحي الحياة العملية وهما : الناحية الاقتصادية وناحية التعامل مع الشعوب . أما الناحية

الاقتصادية فإنها تقوم في الإسلام على ضرورة تحقيق الكسب المادى من خلال الوعي : كالبيع والزروع وحرمة « الربا » بنوعيه : ربا القرض والربا بالمعنى الواسع تفادياً لبخس الآخرين حقوقهم الأدبية مثلاً وغيرها .

يقول الله تعالى :

﴿ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ﴾ [المطففين : ١ ، ٢ ، ٣] .

— وأما الاهتمام بالعلاقات الدولية :

فقد بين الله للناس قيمة هذه العلاقات من خلال قوله عز وجل :

﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾

[الحجرات : ١٣] .

— ثم إن النصوص المنزلة قدمت أسس مناهج كسب المعارف ، وأكدت ضرورة الاهتمام بعالمى الغيب والشهادة ، وأثبتت قيمة توافق كل منهج مع طبيعة موضوعه . وقد هدت العقول إلى الكثير من أسس مدارك العقول ، ليس فقط بالنسبة لمصادر المعرفة وموضوعاتها وأسس مناهج البحث فيها ولكن أيضاً بالنسبة لأهداف المعرفة ودرجات التيقن الأمر الذى أدى إلى ضبط مفهومي : « الوجود » و « القيم » .

— فالوجود كما يتضح من واقع آى الذكر الحكيم وجودان : وجود ليس له أول ومفتتح وهو الله ، ووجود له أول ومفتتح وهو العالم .

والأول لا يدرك حقيقته العقل الإنسانى الذى يملك فقط إثبات وجوده ، وذلك لمحدوديته : أما الثانى فهو فى مستوى العقل البشرى والعالم موجود وجوداً عينياً - ومن هنا كان تقدير المفكر المسلم لما يسمى اليوم بالواقعية . فالعالم موجود وجوداً عينياً كما ذكرنا وهو أثر قدرة الله عز وعلا على الخلق والإيجاد من العدم المحض .

— أما القيم فإنها تتميز بالثراء الوفير فى أصولها وتفصيلها ، فهى تعتمد على العقيدة الراسخة بوجود إله واحد لا شريك له ، وكلما ارتبطت القيمة بعقيدة كانت أقوى فى تأثيرها على توجيه أفعال العباد . ثم إن الله عز وعلا نظم الكثير من هذه الأفعال بوضع الحدود الخاصة بالحلال والحرام والمندوب والمكروه ، وكما كان لآيات الترغيب والترهيب الأثر كل الأثر فى ترشيد العباد ، بحيث زالت الحيرة وتلاشى القلق الذى يظهر عند الفئات التى لا تعرف الإسلام ، فمفهوم القيمة المرتبطة بالعقيدة أساس العمل بالفروع .

الأمر الذى يسمح لنا بأن نقول إن الفرد الذى يترى على المعانى الواردة فى النصوص المنزلة قرآناً وسنة يتهماً لضرب من التفتح والمرونة تجعله قادراً على تتبع ما يجرى فى عالم الشهادة وهو « خليفة الله فى أرضه » ويقوم ما ورد فى النصوص بما يؤكد أصول العقيدة وفروعها . وهذا يجعله قادراً على تقييم كل ما ليس من الثقافة الإسلامية تقييماً لا يبخل فيه حق أصحابه ، كما لا يسمح لهم بالجور على الحق والحقيقة أى أنه يسلح المسلم بقدرة على التحرى والنقد تحفظه من كثير من المزالق الذهنية والعملية .

ويصح أن نقف وقفة تفصيلية بعض الشيء مع أسس كيفية كسب المعارف أو صقل مدارك العقول المتوفرة فى القرآن والسنة النبوية الشريفة ، لتبين كيفية تسليح عقلية المفكر المسلم بما يحقق له القدرة على النقد الواعى لكل معرفة وافدة . فنذكر ما ورد عن مصادر المعرفة فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وموضوعاتها ، ثم المناهج التى يتبينها المرء من واقع تدبر النصوص المنزلة ، والهدف من المعرفة ودرجات اليقين .

أما بالنسبة لمصادر المعرفة ، فالنصوص المنزلة تشير إلى الحواس والعقل والقلب والخبر المنزل . وهذا ثراء ما بعده ثراء ، إذا ما قورن بما ورد فى مضمون الفلسفة اليونانية عند أهلها ، حيث الاعتراف بالعقل فقط كمصدر للمعرفة دون باقى المصادر ، ولدينا قوله الكريم :

﴿ أَلَمْ نجعل له عينين ولساناً وشفهتين وهديناها النجدين ﴾ [البلد : ٨ ، ٩ ، ١٠] .
كما أن الله ذكر الكثير عن الذين يعقلون والذين لا يعقلون . يقول سبحانه :
﴿ والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ﴾ [الأعراف : ١٦٩] .

كما أن معرفة المرء لنفسه ، وإيمان القلب بوجود الله وحده لا شريك له والإيمان بما وصف نفسه به من صفات وهى أسماء الله الحسنى وما ورد من غيبات ، كل هذا يؤكد الاعتراف بالجانب الروحى إلى جوار دراية العقل بالجزئيات الموجودة خارجياً من خلال الحواس . ثم الاعتراف بما يقدمه الخبر المنزل من أخبار وتقدير ما يرد فى آيات الأحكام وآيات الترغيب والترهيب ، كل هذا ييسر كسب المعارف ، ويحقق سعة أفق ورحابة فكر فى مجالى النظر والعمل لأن الخبر المنزل يعين على ترشيد العقول وتوجيهها إلى الصراط المستقيم .

ثم إن موضوعات المعرفة التى تنتمى إلى عالمى : « الغيب » و« الشهادة » والتى تحدد النصوص المنزلة قدرة العقل على استيعابها - كما بينا - تجعل أمام أعين المفكر المسلم ثراء ،

له قيمته وترسم الطريق لمعرفة الجزئيات مما يؤدي إلى تقدير قدرة الله الواسعة ، وهذا يكسب المسلم ثباتاً وثقة في النفس تعينه على فحص ما يرد عليه من مسائل أغلبها متعلق بالجزئيات فيصبح هذا الجزئي موضوع دراسة تجريبية تقوم على استقراء ما يحكمه من علاقات . وقد كان للفقهاء السابق في تبين هذا كله ، وكان منهجه الاستقراء مع الجزئية أو النازلة التي لم يرد فيها نص ، والتي فيجتهد لاستخراج حكم اجتهادي فيها .

كما أن منهج الاستدلال يظهر في كثير من النصوص المنزلة ، الأمر الذي جعل المفكر المسلم على دراية بعدة أساليب أو مناهج كانت سلاحاً في يده لمواجهة موضوعات المعرفة عموماً وما وفد منها على وجه الخصوص .

ثم اتضح للمفكر المسلم أن جزئيات عالم الشهادة يمكن أن تكون موضوعات للمعرفة من أجل إثبات حقيقة دينية ، كما أنه من الميسور أن تكون موضوعات المعرفة أيضاً من أجل معرفتها في ذاتها ليتبين القوانين التي تنتظم تحتها هذه الجزئيات ، أي : ﴿ ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾ [الفتح : ٢٣] . وبهذا يكون للمعرفة أكثر من هدف لتوكيد حقيقة علمية وهذه الأخيرة هي في النهاية من أجل تثبيت الحقائق العقائدية بمزيد من السبل العلمية .

ولا يخفى على من تطرق إلى علوم اليونان وقولهم باليقين العقلي المطلق لثقافتهم الكبرى في العقل كمصدر أوحده ، وكيف أنهم لم يدركوا معنى « النسبية » و « الاحتمالية » وهما مفهومان لهما ثقلهما في مجال الكسب العلمي وقد أدرك المفكر المسلم من خلال تدبر النصوص المنزلة : قرآنا وسنة ، ثم عمل الفقيه في مختلف البقاع و الأزمنة معنى « النسبية » ومعنى « الاحتمالية » ومرة أخرى نقول إن عمل الفقيه هو اللبنة الأولى في النهضة العلمية الحديثة التي تحققت على أيدي المسلمين أولاً ثم أهل الغرب والشرق من الأمم الأخرى الذين أخذوا عنهم الأسس والتفاصيل وساروا في تقديم مناهج تحصيل علوم جزئية كانت في مجال الطبيعة ولم يلتفتوا إلى علوم الإنسان من « اجتماع » و « علم نفس » وغيره إلا في مستهل القرن العشرين بعد دراسة كتب المسلمين بواسطة جمعيات علمية متخصصة ببرلين وباريس ولندن وواشنطن الخ .

هذه الحقائق التي أثبتناها فيما يتعلق بسمات البيئة الفكرية للمسلم وما نتج عنها من صقل ذهني جعله يعرف على معالم نظرية في المعرفة ، قد منحت القدرة على فحص الأفكار والأمور الوافدة . وتلك التي نبعث من انحرافات بيئته الداخلية مقدراً حقيقة من أكثر الحقائق فاعلية ،

وهى : ضرورة دراسة ما يسمى الآن بالخلفية الذهنية للجموع ، خاصة جموع العوام ، الأمر الذى أدى إلى اتخاذ الطريق الصحيح فى مواجهة الثقافات الوافدة وخاصة اليونان منها ؛ لأن - انتشار الفلسفة اليونانية كان مصحوباً بحالة انفعالية ، هى الانبهار بما كان يبدو اتساقاً بعيداً عن الاتفاق مع الواقع والإسلام ، كما تبيننا دين يؤكد الوجود الواقعى القائم على معرفة ثرائه وتقدير القيم والأحكام الواردة فى النصوص المنزلة لترشيد العقول والنفوس .

الأمر الذى يجعلنا نقول إن العالم المسلم ، كان عند وصول الفكر الوافد على قدر كبير من القدرة على النقد الواعى المتيقظ الرصين الذى سمح له ليس فقط بتبين مثالب هذا الفكر بل أيضاً بتهيئة الأسلوب المناسب لمحاربة انتشار التخبط العقائدى والفكرى المترتب على تسرب هذا الفكر الدخيل .

فوعى المفكر المسلم العالم كان متوفراً ، وأساليب المواجهة النقدية كانت موجودة ، وفقه البحث المتمثل فى الرجوع إلى الأصول اليونانية قد تم ، الأمر الذى جعل هذا المتخصص يقدم مضموناً اصطلاحياً « للفلسفة » مخالفاً تمام المخالفة المضمون الذى كان له فى تراثه اليونانى على نحو ما سنتبينه فيما بعد ، وكان للمضمون الإسلامى الأثر كل الأثر فى تنقية العقول من أخطاء الفكر اليونانى ، أى كانت له الغلبة . وقد ذكرنا أن اللغة كالكائن الحى الذىبقى ويعيش لصلاحية أبعاده وعناصره المتفاعلة مع البيئة الفكرية للأفراد .

فادعاء تبعية الفكر الفلسفى الإسلامى للفكر اليونانى ، أمر غير صحيح ويؤكد هذا الحكم الدراسات التحليلية لمختلف أقوال فلاسفة المسلمين^(١٨) حيث وقعنا على مضمون إسلامى يلبس الثوب اليونانى فى بعض الأحيان^(١٩) هذا الثوب المتمثل فى بعض الألفاظ اليونانية وبعض التقسيمات من هذه الثقافة - قد استبقاه المفكر المسلم لدواعى لا تتعلق بالأداء العلمى للأفكار ولكن بحال الجموع ، كما بينا ، أى لدواعى اجتماعية توجب مراعاة الصالح العام لهذه الجموع .

الأمر الذى يجعلنا نقول : إن الشكل اليونانى لأداء الأفكار ومن قبله الشكل المضمون الذى كان لهذه الألفاظ فى تراثها كان ملفوظاً أى مرفوضاً من قبل العقلية الإسلامية ولكن

هذا الرفض بقى مغلقاً لدواعى الصالح العام ، وعندما انتهت هذه الدواعى ، تداعى الاحتفاظ بالثوب اليونانى وقدم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ / ١٣٣٩ م) آراءه فى كتابه « الرد على المنطقيين » و « نقض المنطق » وأصبح الرفض سافراً فهو أكثر من فصل القول فى بيان عقم

المنطق اليوناني (وقد أخذ عنه هذا الموقف فرنسيس بيكون في « الأوجانون الجديد » وغيره من فلاسفة الغرب المحدثين) .

إذا فلفظ « فلسفة » كان له مضمون إسلامي يبعد كل البعد عن المضمون ليوناني القديم وبهذا تسقط عن الفكر الإسلامي سمة التبعية للفكر اليوناني - وكيف يكون تابعاً ، والتبعية ضعف وهزيمة - وهو الأقوى تماسكه وواقعيته واحترامه للقيم ؟؟

وكما أشرنا في بداية العرض فإن المضمون الاصطلاحي الإسلامي كان هو المضمون الذي ساد وتفاعل مع البيئة رغم التسمية اليونانية له فهل بعد هذا يمكن ادعاء كونه يونانياً في المضمون ؟؟

* * *

ونقدم الآن نصوصاً من أقوال فلاسفة المسلمين (المتخصصين) كدليل على صدق ما تبين لنا فيما سبق ، وخاصة أن سقوط الادعاء السابق يرفع عن عقلية المسلم الحالي شبح الانكسار والتبعية ، وكلنا في حاجة إلى تبين هذه الحقيقة لاسترجاع هويتنا بعد محاولات الاستعمار الفكري لذواتنا من خلال المقررات التربوية الحديثة التي وجهت لشبابنا التي مازلنا نعاني منها ، ونرجو منها الخلاص .

ولنقف الآن مع الكندي في تعريفه للفلسفة قال :-

« إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق ، لا الفعل سرمداً ، لأن نمسك ، ويتصرم الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق »^(٢٠) .

يؤكد هذا التعريف أن الفلسفة صناعة إنسانية ، وهذه إشارة حرص الكندي على إثباتها للفت النظر إلى أن هناك ما هو رباني ، وأن هذا الرباني له مكانته التي تعلو كل ما هو إنساني . ولهذا نبه إلى وجود عقيدة ، وهو ما لا يوجد في الفكر الفلسفي اليوناني .

ثم قوله : « إن حدها : علم الأشياء بحقيقتها بقدر طاقة الإنسان » تعريف إنساني ورد في أقوال اليونانيين مع فارق وهو أن : طاقة الإنسان عندهم ترتبط بفكرة التشبه بالهرك الذي لا يتحرك عند أرسطو ، وبمثال المثل عند أفلاطون ، بينما في الإسلام وعند الكندي المفكر المسلم تعني الطاقة التي جُبل عليها الفرد : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها »

[البقرة : ٢٨٦]

وهو يقدم بعد ذلك مباشرة فكرة إسلامية لها قيمتها - إذ يقول : إن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق ، فهو بهذا التصريح يعرف بمبدأ من أهم مبادئ

الشريعة وهو : « اقتران النظر بالعمل » الذي أشرنا إليه عند الحديث عن البيئة الفكرية للمسلم وبهذا يكون الكندي قد تخطى المستوى النظري المحض الذي هو سمة الفكر اليوناني إلى مجال العمل وهذا أمر جديد كل الجدة بالنسبة للفكر اليوناني .

كما أثبت نهائية الفعل الإنساني ولا نهائية الفعل الرباني . وهذه تفرقة بين الخالق والمخلوق تقوم على مفهوم الثنائية التي تحقق تنزه الخالق عن المثلية - وهذه كلها مفاهيم إسلامية تجعل من مضمون « الفلسفة » مضموناً إسلامياً مخالفاً تماماً لمضمونه في الفكر اليوناني .

أى أن الكندي قد جعل لفظ « فلسفة » المعرب دالاً على مضمون اصطلاحى استمد أسسه من الفكر الإسلامى القائم على عقيدة راسخة بوجود إله أعلى لا مثل له وبأن من يعمل بالفلسفة لا يجوز أن يبقى على مستوى النظر وإنما عليه أن يقرن النظر بالعمل وهو ما لا يوجد في الفلسفة اليونانية .

فالاصطلاح هنا أعطى فكراً في مقابل فكر ، بل ما أعطى للفظ من قبل الكندي يتصف بالرحابة ، وسعة الأفق ، أى أنه أكمل لبعده عن بتر الواقع ، ويستمر إبراز أصالة الفكر الإسلامى بإثبات ما سماه الكندي بـ « الأنبيات »^(٢١) (جمع إنية) وهو الموجود الجزئى الذى أوجده^(٢٢) « الحق » - كما يقول الكندي - وثبت وجوده . ويفهم من عرضه هذا أن يؤكد وجود الجزئى الذى يخلقه الله ويثبت وجوده ، وهى فكرة حفظ دوام الوجود بأمره عز وعلا .

ثم يقول : « لأن كل ما له إنية له حقيقة ، فالحق اضطراراً موجود لأنبيات موجودة »^(٢٣) يقول هذا بعد أن يصرح بأن : « علة وجود كل شئ وثبته الحق »^(٢٤) والوجود هنا للشئ ، وجود عيانى ، فهو يضعنا كمفكر مسلم مع « الواقعية » رافضاً تخيلات الفكر اليونانى كمضمون للفظ ، أو رافضاً الوجود المتعقل غير المتحقق في الواقع الخارجى .

ثم نراه عند تعرضه للعلل ، يتحدث عن أربع علل تبدو في ظاهرها أنها يونانية بينما هي في الحقيقة ذات مضمون إسلامى ، فيذكر العلة العنصرية والصورية والفاعلة والمتمة^(٢٥)

ويتبين المرء أنه يقصد به «العنصرية» «المادية» - ولكن سماها بالعنصرية لأن لفظ «عنصر» له دلالة وجود خارجي متحقق عياناً . و «الصورية» تمثل العلاقة الثابتة بين «الأنبياء» أى القانون العلمى الذى تنتظم تحته الجزئيات - والفاعلة وهى العلة الخالقة أو الموجدة وهى الله عز وعلا . والمتمة وقد ذكرها بدلاً من الغائية - وهى التى أوجد الله المخلوق على نظامها ، وتحقق النظام فيها يتم وجود هذا المخلوق مستبعداً بذلك مفهوم العلة الغائية التى تعنى الفكر اليونانى تشبه الموجودات بالتحرك الذى لا يتحرك وهذا لا يقبل فى الفكر الإسلامى لضرورة نفى المثلية بين الخالق والمخلوق .

وعندما يتحدث فى الفن الثانى^(٢٦) عن الوجود الإنسانى نراه يبين قيمة الانطلاق من الجزئى للوصول إلى الكلى ، وقيمة التمثل ، وهو لفظ استعمله الكندى، للدلالة على ما يتحقق فى الذهن من انطباع مأخوذ من ممارسة الحس لمحسوسه ، وليس ذلك المثال الهابط من عالم المثل الأفلاطونى والذى حقيقته فى المتعقل .

فالكندى فى كل ما قدم كان معبراً عن مفاهيم إسلامية مأخوذة من الكتاب والسنة رغم احتفاظه بالألفاظ اليونانية للأسباب التى ذكرناها وأهمها أن يبدو عمله من «الفلسفة» التى انبهر بها العوام . ولهذا أكد الكندى أسس العقيدة بإثبات قدرة الله على الخلق وتوكيد الوجود الخارجى منفصلاً عن الذات العارفة الإنسانية وتوكيد كثير من الأسس التى هى قوام الفكر الإسلامى المستنبط من تدبر أى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، هذا هو موقف الكندى من لفظ «فلسفة» .

أما الفارابى (٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م) فقد حرص أيضاً على مدح ما ظهر من آفات كانت عالقة فى أذهان بعض أفراد من أهل عصره عن مضمون «الفلسفة» مثل القول بـ «الفيض والصدور»^(٢٧) الأفلاطونى بعد أن بعثوا عن تقدير القول : «بحدوث العالم» .

فتجده يصرح فى كتابه : «آراء أهل المدينة الفاضلة» وغيره ، بأن وجود «الموجود الأول» أى الله عز وعلا - هو «أقدم وجود»^(٢٨) و «أفضل وجود» وأنه لا شريك له^(٢٩) ولا ضد له^(٣٠) وأنه «حى»^(٣١) له العظمة^(٣٢) ، وله الملك وأنه لا خروج منه للمخلوق يقول فى هذا :-

« وأيضاً فإنه لو كان مثل وجوده فى النوع خارجاً منه بشىء آخر لم يكن تام الوجود ؛ لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده » .

وهذا ينفى القول بالفيض وكذلك بالصدور ، ثم إن لفظى «فيض» و «صدر» يعنيان :

الأول : « فاض » أى « جاد » والوجود عطاء - عطاء الله - وصدر أى صدر المكان وأصدر أى أوجد بعد أن لم يكن .

فمعنى الحدوث الإسلامى متوفر فى اللفظين من حيث اللغة واستعمالهما الاصطلاحي عنده يؤكد الدلالة اللغوية ومن فهمها على النحو الأفلاطونى قد خرج عن الصواب .

كما يتحدث الفارابى عن « العقول » ولكن حديثه عنها يخلصها من الدلالة اليونانية التى تتضمن مفهوم القدم - ذلك لأن العقول عنده « مستويات » لا تتأثر بما قبلها ولا تؤثر فيها بعدها - وهذا يقضى أيضاً على معنى الصدق بالدلالة الفلسفية اليونانية الأفلاطونية ، ويجعل العقول ممثلة للقوانين التى تنظم الكون .

ثم نراه يتعرض لمفهوم إسلامى له أصله فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهو مفهوم عالمى « الخلق » و « الأمر » - يقول الله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾

[الأعراف : ٥٤] ،

وقد وضع الفارابى أن « الإيجاد » عند الله غير « الإبداع » وعنى بالإبداع حسب تحديده للمضمون الاصطلاحي للفظ : « حفظ إدامة الوجود » الذى أوجده الله من العدم المحض من خلال فعل الإيجاد .

وبهذا يصبح لفظ « فلسفة » أو « حكمة » عنده - وهو من الذين استعملوا اللفظين - يخلو تماماً من أى مضمون يونانى يخالف الفكر الإسلامى .

ثم إن أقواله فى المعرفة تقوم على الاعتراف بمصادر المعرفة الوارد ذكرها فى النصوص المنزلة : قرآناً وسنة ، كما أنه يؤكد موضوعى المعرفة -- كما بينا : « عالم الغيب » و « عالم الشهادة » ويتجه بالسنة للجزئى منهج الاستقراء وللغيبى : الاستدلال لإثبات وجوده مع تقديره للمعانى القرآنية على اختلافها^(٣٣) حتى إنه فى كتابه الذى أشرنا إليه وهو - آراء أهل المدينة الفاضلة - كان يقصد فئات الناس وليس طبقاتهم فكان فى كل ما كتب معبراً عن صقل ذهنى إسلامى .

أما ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٤٩ م) فقد قال بحدوث العالم ، رغم ما وجه إليه من اتهام من قبل من رأى فى أقواله صعوبة على عوام الناس ، فقد صرح بأن العالم مبدع أى مخلوق من عدم ، والإبداع عنده بمعناه اللغوى أى الخالق وليس بمعنى اصطلاحى خاص على نحو ما كان عليه الأمر عند الفارابى ، وهذا يعنى أن المعانى الإسلامية كانت راسخة فى ذهنه

يقول ابن سينا :-

« كل ممكن - قبل كونه - لا بد أن يكون ممكن الوجود ، وإلا امتنع وجوده وهذا الإمكان وجود بالقوة وتتهيؤ للوجود بالفعل »^(٣٤) .

والإمكان هنا عند ابن سينا فكرة عقلية فقط ، ولا يعنى الوجود بالقوة بالمعنى الأرسطى ، بل يحمل معنى الإيجاد من العدم المحض ، ومعنى الامتناع عن الوجود ، ثم الوجود بعد خلقه من لا شيء أولاً ..

وهذا يعنى أن ابن سينا يستعمل لفظ حدوث بمعنيين : حدوث الوجود من العدم المحض وهو الخلق الأول وحدث بعد الخلق الأول عقب امتناع الوجود ورجوعه وهو ما يمكن أن نعرفه بالخلق المستمر^(٣٥) .

ويتضح هذا أكثر وأكثر عند كلامه عن الخلق في مجال شرحه لبعض الحدود^(٣٦) .

فكل حادث يتجدد وجوده بطرء التغير عليه ، فيحدث عدم ثم وجود بفضل أمر الله وعنايته المستمرة بالعالم .

والحدث عن العدم المحض والقول بالخلق المستمر فكرتان لم يعرفهما الفكر اليونانى ، بل هما نابتان من تدبر آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة توكيداً لإرادة الله عز وجل .

وبعد أن أثبت حدوث العالم أثبت وجود المحدث أو الخالق وأثبت صفاته التى له فى الشرع والعقل .

وهو يرى أن كل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن بذاته^(٣٧) . وواجب الوجود عنده هو : « الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال »^(٣٨) والممكن هو « الذى متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال »^(٣٩) وقد أثبت الله الصفات الخيرية التى وصف بها نفسه وهى أسماء الله الحسنى ، .. وتحدث عن صفاته عز وعلا مصنفاً إياها وهو فى كل ما يقدم يؤكد العقل الإسلامى المترتب على تدبر النصوص المنزلة قرآناً وسنة فالفلسفة عنده لفظ يونانى أعطاه مضموناً إسلامياً مأخوذاً من القرآن والسنة .

أما ابن باجة (ت ٥٣٣ هـ - ١١٣٨ م) وهو أول فيلسوف اشتهر فى المغرب فقد ظهرت له اهتمامات حول الفعل الإنسانى ، منطلقاته ومساراته وأهدافه وطبيعة أحواله جعلته يصرح فى جميع مصنفاته وخاصة « رسالة فى تدبير المتوحد » بآراء تكشف عن رفضه لفكرة « المدينة الفاضلة الأفلاطونية » وأسس الفهم الواردة فى « نيفوماخيا أرسطو » - ونراه يهتم

بما سماه « القنية »^(٤٠) ويقصد إجماع القوى والملكات الفطرية التي حبا الله بها الإنسان من أجل تقرير ما يريد ، أى أنه اهتم ببيان قيمة الفعل الواعى من قبل الفرد . ونلاحظ أنه في عرضه في رسالة « تدبير المتوحد » يقدم استعمال العرب لبعض الألفاظ قبل أن يعرض لأية دلالة اصطلاحية يونانية ، فهو مثلاً يتعرض لدلالة لفظي : « تدبير »^(٤١) و « روح »^(٤٢) واللفظ الأول يتصل بـ « الفعل » والثاني بـ « المعرفة » ويبين من خلال الكلام عنهما قيمة ارتباط النظر بالعمل وهو المبدأ الإسلامى الذى يميز الشريعة الإسلامية .

ونراه يؤكد دلالة لفظ « التدبير » موضحاً أنها : « ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة »^(٤٣) ونا نلمس اهتمامه بإثبات الواقع الحى للفعل حيث الغاية المقصودة وهذا موقف صدر فيه ابن باجة عن صقل إسلامى ، ثم نراه يشير إلى فكرة أن هناك إلهاً مدبراً لهذا العالم^(٤٤) مفرقاً بين ما هو من التدبير الإلهى وما هو من التدبير الإنسانى . ومثبتاً لهذه التفرقة فكرة تنزيه الله عن التشبه بال مخلوق ثم إثباته لواقعية الفعل الإنسانى جعلته يؤكد فكرتى : الصواب والخطأ فيه ، وهو ما يتعارض تماماً مع مفهوم الإنسانى فى المدينة الفاضلة الأفلاطونية يقول فى ذلك : « وقد يظن أن التدبير قد يعرى من هذين المتقابلين ، وإذا فحص عنه وتعقب ، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة »^(٤٥) ومن أبرز ما ذكره رأيه فيما سماه « بالنايت » أو « النوايت » يقصد المفكر غير الغافل عن حقيقته الإنسانية ككائن مزود بعقل وإرادة الحرة^(٤٦) . ولا يفوته أن يثبت أن الناس سواسية فى التحلى بالعقل وحرية الإرادة ولكن بعضهم^(٤٧) يكون غافلاً عن هذه الهبة من الله عز وعلا .

وقد كان حديثه عن كيفية المعارف مقدراً لمصادر المعرفة على اختلافها وتحدث عن « الحس المشترك » حيث تكون الصورة المتعلقة مازالت مرتبطة بالمحسوس^(٤٨) . وينطلق إلى الروحانى والمطلق ، ويصرح بأن أقوال أرسطو تبعد عن الواقعية فى ذلك ، وقد وسع مفهوم اليقين من يقين عقلى عند اليونان إلى يقين بالمعرفة الحسية بالنسبة للوجود الخارجى فى وجوده ويقين المعرفة القلبية والمعرفة المترتبة على النص المنزل^(٤٩) . وينجب أن تثبت أنه رفض صراحة أقوال أرسطو الواردة فى السادسة والثامنة من السماع^(٥٠) . ويصرح فى أكثر من موضع أن العلم الأشرف للمفكر المسلم ليس الفلسفة فهى صناعة من الصناعات الإنسانية ، ولكنه العلم بالنصوص المنزلة^(٥١) : (الأصول والفروع) .

وأما ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ / ١١٩٢ م) فمن أبرز ما يميز موقفه أنه اهتم بالطبيعة والواقع الخارجى ، وذلك فى قصته : « حى بن يقظان » التى كانت تعبر عن اهتمامات أهل

عصره في ذلك الحين وقد تمثلت في « الخلق والخالق » . وتعرض ابن طفيل لكيفية كسب المعارف فأثبت مختلف مصادر المعرفة التي يتعرف عليها المرء من واقع تدبر آي الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة - يقول ابن طفيل :

« فتصفح حتى حواسه كلها وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس^(٥٢) ثم بين أن العقل من بعد ذلك يتلقف الحقائق التي يُقَوِّمها الحس^(٥٣) وقد أشار إلى القلب وأنه طريق لمعرفة الغيبي ؛ لأنه مصدر لمعرفة الموجودات غير المادية ، فهو إذاً مصدر لمعرفة الله عز وعلا .

كما أن كلامه عن الخير المنزل يبين كيفية أنه يمثل أرقى مصادر المعرفة ؛ ويؤكد وجود «الله» ووجود «العالم» ، ويشير إلى مناهج كسب المعارف : « الاستقراء والاستدلال » ويرز الهدف من المعرفة بمواجهة الموجودات عنده يمكن أن تكون لمعرفة في ذاتها^(٥٤) .

كما يقول : « فعلم بالضرورة - يقصد حتى - إن كل حادث لابد له من محدث^(٥٥) » وجميع مواقفه من « الطبيعة تبين أنه يقدر مفهوم « النسبية » ومفهوم الأمثالية ، وهذا كله لا يوجد في الفكر اليوناني .

وهو يرفض فكرة التولد الطبيعي^(٥٦) ويؤكد تنامي الأجسام^(٥٧) فهو يؤكد وجود الله ، ووجود عنايته عز وعلا بهذا العالم .

وقد حرص على إثبات صفات الله الوارد ذكرها في النصوص المنزلة قرآناً وسنة ولم يأل جهداً في تقديم الأدلة على وجود صاحب هذه الصفات ومن بين أدلة إثبات وجوده دليل عنايته بالعالم^(٥٨) . ويلاحظ الباحث أنه قد أكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية فيعقب بمناسبة حديثه عن علم الله :-

﴿ ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ﴾ [سبأ : ٣] . هذا كله يكشف عن حرص ابن طفيل على أن يكون عمله كفيلسوف منطلقاً من مفاهيم إسلامية بعيدة عن الفكر اليوناني المتطور .

ثم أخيراً ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ / ١٢٠٦ م) وهو « الفيلسوف المفترى عليه »^(٥٩) كما قيل في بعض الدراسات عنه ، وإن كان ما ورد في هذه الدراسات لم يظهر ابن رشد على حقيقته كمفكر مسلم وليس كشارح لأرسطو .

والذي نرى ضرورة معرفته عن ابن رشد أنه تحدث عن الوجود بنوعيه^(٦٠) : المتحرك والأزلي . وأن الأول وجد من العدم المحض أما الثاني فهو خالقه وهو الله عز وعلا . وقد

قدم مذهباً في المعرفة اعترف فيه بمصادر المعرفة التي استقاها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة : يقول في ذلك :-

« الحس يدرك ما هو مركب من المادة والصورة ، أما العقل فيدرك الصورة »^(٦١) .
وهو كغيره من فلاسفة المسلمين السابقين احتفظ ببعض ألفاظ وتقسيمات ذهنية يونانية ليكون ما يقدمه من الفلسفة ، ولكن بعد أن خلاصها من مضمونها الذي كان لها في تراثها وإعطائها مضموناً جديداً يؤدي إلى إثبات الحدوث . ويتضح من النص السابق أمر آخر وهو أنه يعترف بالحس كمصدر لنوعية من المعارف هي الوجود العيني للجزئيات الذي قال :
« هو المركب من مادة وصورة ، كما أنه يؤكد قيمة العقل إذ يشير في هذا النص إلى أن المتعقل هو الصورة ، وهو يقول أيضاً :

« فالموجودات : وجود محسوس ، ووجود معقول »^(٦٢) .

ويؤكد هذا القول أيضاً أنه يهيئ الذهن لتقبل حقيقة لها أهميتها وهي :
أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس لها ثقلها في الدلالة على الوجود الخارجي ؛ يقول في ذلك : إن الوجود الصادق هو الوجود المتعين^(٦٣) .

وهذه كلها معانٍ غير أرسطية ، وإنما هي مستقاة من الصقل المترتب على النصوص المنزلة قرآناً وسنة ؛ إذ إنه يؤكد تعاون الحس مع العقل في بيان الصادق ، على أنه معنى في الأذهان ، يؤكد « كون الشيء خارجاً عن النفس على ما هو عليه في النفس »^(٦٤) .

أما المعرفة القلبية فهي تؤكد الإيمان بالواحد القهار الذي يكشف عنه الخير المنزل فالله عز وعلا يعرف بنفسه من خلال أسمائه الحسنى ؛ فهو إذاً يعترف بموضوعات المعرفة التي لها أول ومفتتح ممثلة في عالم الشهادة ، وتلك التي يرد ذكرها في عالم الغيب حيث يؤكد قدم الله عز وعلا وانفراده سبحانه به .

وابن رشد كان فقيهاً ولذلك تهيأ بحكم ميوله واهتماماته لأن يكون طبيباً لأن الفقيه يتقن بحكم عمله أو استخراج الأحكام الاجتهادية ودراسة الجزئية النازلة التي لم يرد فيها نص ، فاهتدى إلى تفاصيل عمل الطبيب ، وحرص على التفرقة بين عمله كفقيه وعمله كطبيب ؛ لأن الفقيه يهدف إلى الوقوع على مناط الحكم بعد دراسة النازلة والعالم أو الطبيب يهدف إلى تبين العلاقات الثابتة بين الجزئيات ، أي تبين القانون العلمي من خلال استقراء الوقائع ، ومن هنا كان ابن رشد بعيداً عن أن يكون تابعاً للفكر اليوناني

هذه نماذج من نصوص فلاسفة المسلمين تؤكد أنهم إذا كانوا قد تناولوا الفكر اليوناني بالدراسة والتحقيق ، فقد تبينوا عدم جدواه ، وأن المضمون الفكري لما قدموه كان إسلامياً في منطلقه ومساراته وأهدافه . وأن سقوط الثوب اليوناني عن هذا المضمون قد أدى إلى انتعاش العروض في مجال عدة علوم : دينية وغير دينية ، وخاصة علم العمران مع ابن خلدون وغيره وقد بقي الصقل الذهني الإسلامي يوجه العقول .

ولما كانت القرون التالية ليس بها نزاع بين الفرق الإسلامية لاستتباب أمر العقيدة في النفوس خاصة وأن من العلماء من وضع أساليب مواجهة مشاكل العقيدة مثل ابن تيمية وغيره ؛ فقد اتجه اهتمام الدارسين إلى شرح كتب السابقين خاصة في مجال العلوم الدينية ، وعُرف هذا العصر « بعصر الشروح » .

وحدث في أثناء هذه الفترة أن اتجهت أنظار أهل الأطماع السياسية والدينية مرة أخرى إلى أرض الإسلام ، حيث خيل لهم أن الساحة خاوية من عناصر المحافظة على العقيدة ،

وظهرت محاولات لمواصلة تبجيل الفكر اليوناني من خلال بيان قيمة « الإيساغوجي » خاصة . ولكن دور العلم والمعاهد التي كانت موجودة في ذلك الحين كانت تعرف بأصول الفكر الإسلامي ، وعلى رأسها الأزهر الشريف . وبقي أثر هذه الدور حتى بعد أن نشر المستعمر خططه التعليمية التي قامت على مبدأ إعلاء شأن أرسطو من جديد ، وتشويه معالم الفكر الإسلامي ، وحدثت ثنائية ثقافية في البلاد .

* * *

والآن ماذا عن « الفلسفة الإسلامية » في وقتنا الحاضر ؟

إن أول ما يلاحظه المرء أن ما يسمى بـ « فلسفة إسلامية » يقدم صورة مشوهة عن هذا الفكر الذي بقي إسلامي المضمون رغم ضغوط الثقافات المجاورة التي قبل الإسلام تداولها لسماحته على نحو ما بينا .

وتمثل هذا التشويه فيما يلي :-

١ - إن تعبير « فلسفة إسلامية » بعد أن كان يطلق عند المشتغلين بالفلسفة الأوائل (عصر الكندي) على العمل العقلي المنصب في ألفاظ وتقسيمات يونانية ، من خلال مباحث معينة هي : « المعرفة » و « الوجود » و « القيم » :- أصبح يضم - منذ أن افتتحت الجامعة

المصرية (جامعة قواد الأول) - علم أصول الدين ، وعلم التصوف .

وهذا تصنيف يضع « الفلسفة » في موضع أعلى من علوم الدين ، أو هذين العلمين على وجه التحديد . ولا يخفى على أحد ما لعلم أصول الدين من مكانة ؛ إذ أنه أساس العقيدة ، كما أن التصوف علم يتولى الحياة الروحية للمسلم بالرعاية والتأديب الرباني ، ولا يجوز لمثل علم أصول الدين أن يكون تحت إمرة علم إنساني يسمى « فلسفة » .

٢ - إن مضمون « فلسفة إسلامية » - الذي يدرس في الكتب المدرسية وأغلب الكتب الجامعية - يبعد تمام البعد عن حقيقة فكر فلاسفة المسلمين الذين بقوا على عهدهم بالنسبة لتقدير المضمون العقلي للصقل الإسلامي - على نحو ما بينا - المضمون يقدم لعقول الدارسين كجرعة علمية - على أساس أنهم أي فلاسفة المسلمين بقوا أتباعاً للفكر اليوناني وهو ما لا يجوز قبوله ؛ لأنه يقوم على مغالطة صارخة لواقع هؤلاء العلماء ، وقد أثبتت بعض الدراسات المعاصرة خطأ هذا الحكم على نحو ما بيناه .

٣ - إن ثراء التكوين الذهني في الفكر الإسلامي الذي هو أساس أصالة وقفة المفكر المسلم تجاه الفكر اليوناني لم يرد ذكره في الأقوال التي ظهرت عن « الفلسفة الإسلامية » حديثاً ، فقد سقط الكلام عن المنهج الإسلامي في مواجهة موضوعات المعرفة كل حسب طبيعته ، ولم يوضح الباحثون في الأمور الدينية قيمة وقات الدين بالنسبة للصقل الذهني ، علماً بأن الصقل الذهني ، ومناهجه من أهم الموضوعات التي جعلها أهل الغرب عماد أقوالهم الفلسفية (فلسفة العلوم ومناهجها) .

٤ - ظهر اتجاه جديد في مجال التخطيط يدعو إلى دراسة كل العلوم التقليدية ضمن « الفلسفة » ، فإذا كان تدريس العلوم التقليدية أمراً طيباً للغاية في ذاته ، إلا أن تدريسه ضمن « الفلسفة » يمثل خطوة خاطئة أخرى بالنسبة لإدراج علم آخر من علوم الدين تحت لواء الفلسفة ، وهو ما رفضه الفلاسفة المسلمون الأوائل أصلاً (كالكندي مثلاً) لأسباب وجيهة بينها .

ثم هذه العلوم التقليدية يجب عند تدريسها أن يستعان بالمتخصص في العلوم الدينية المتخرج من جامعة دينية عريقة ، وليس أولئك الذين يعتبرون أنفسهم من أهل الدين ، وهم لم يدرسوا علومهم لأنهم من ذوي ثقافات غربية .

٥ - يجب الاهتمام بدراسة مختلف المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة - خلاصة تلك التي

لها رواج بين الناس : شبابهم وكهولهم - ذلك بعد أن يتسلح الجميع بمعرفة راسخة لكل ما يمت إلى العلوم الإسلامية بصلة ، ففي هذا التسليح قوة تُقدّم للجميع وخاصة لشباب الأمة أصولاً نظرية وعملية تحميهم من الوقوع في آفات العصر الحالي . وعلى رأسها فقدان الشعور بالهوية ، وهو ما أدى ببعض فئات المجتمع إلى التطرف الفكري بنوعيه : الديني واللا ديني .

هذا بعض ما يمكن أن يقال عن « الفلسفة الإسلامية » في قديم عهدها وحديثه وقد تبين أن أصالة الفكر الإسلامي تكمن في التحقق بالصقل الذهني الواعي المترتب على تدبر آي الذكر الحكيم قرآناً وسنة ، والذي انتشر في ربوع العالم تحت تسمية « مناهج بحث علمي » مما أدى إلى نهوض الإنسانية في مجال البحث العلمي المتخصص الحديث ، فإذا رجع من ابتعد من المسلمين عن الثقافة الإسلامية ونهل الكل من مناهلها فسيقدمون المزيد من التقدم في العلوم الجزيئية ، التي نبع فيها أهل الغرب بفضل المنهج العلمي الإسلامي - أو المأخوذ عن المسلمين - وسيكون وضعهم أفضل ؛ لأنه سيساند علمهم إيمان راسخ بالقيم الإسلامية الروحية ، التي تؤدي إلى توازن الأمور لتحقيق صالح الجماعة (لا قبلية هيروشيمنية ولا نابالم) ؛ لأن الضمير الديني الإسلامي سيحكم أفعال العباد بما يحقق في قلوبهم خشية الله اكتساباً لمرضاته .

* * *

الهوامش

- (١) هذا ادعاء منتشر في كتب تاريخ الفلسفة الغربية عن الفكر الإسلامى وتابع هؤلاء الغربيين كثير من أهل المشرق من العرب وغير العرب ، ولعل ما يرد في هذا البحث يعين على تبين الحقيقة .
- (٢) المعجم الوسيط : تقديم أ . د . يومى مذكور ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (المقدمة) .
- ٣ - كتاب « مقالات في أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور ، دار الفكر العربى ، الطبعة الأولى ١٩٧٦ والطبعة الثانية ١٩٨٩ .
- (٤) قال إمام الحرمين ، وقد سئل أن يجمع طرفاً من الكلام في النظر : « اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفياً لمعاني ما يجرى من أهل النظر في معالى العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ، فتكون البداية إذاً بذكرها أحق وأصوب » . (كتاب : الكافية في الجدل للجوينى إمام الحرمين ، تقديم وتحقيق وتعليق كاتبة هذه السطور ص ١ فقرة ٣ ، القاهرة ، مطابع عيسى البابى الحلبي ، طبعة أولى سنة ١٩٧٩) وهذا القول يبين قيمة ما توطأ عليه الناس بالنسبة لمعاني العبارات .
- (٥) ولفظ « فلسفة » لم يكن وحده الذى سرى عليه أسلوب التعريب ، فهناك ألفاظ أخرى عديدة ، مستقاة من نفس الثقافة الوافدة نفسها ، ولم يكن مضمونه قد عرفت أبعاده بعد ، فبقيت مُعربة مثل : أنالوطيقا ، توييقا ، استيطيقا ، ماتيماتيقا ... الخ .
- (٦) ينظر كتاب « التعريفات » للجرجاني - لفظ « فلسفة » - و« الملل والنحل » للشهرستاني لتبع دخول اللفظ إلى شبه الجزيرة العربية .
- (٧) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى - المقدمة حيث يجد الباحث عرضاً لمختلف العلوم التى نشأت حول القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .
- (٨) لا يغيب عن تقدير الباحث المعاصر أن الإسلام خلافاً لما قيل عنه يحث على تحصيل العلم ، فتحصيل العلم واجب بالشرع ، فالسماحة هنا تقوم على العلم والدراية ، والدراية تعنى الاهتمام بالنزعة النقدية في فكر المسلم .
- (٩) تعريف لللفظ « فلسفة » يرد في مختلف معاجم اللغة ، العربى منها ، والأجنبى .
- (١٠) « لسان العرب » مادة « حكم » .
- (١١) من الفلاسفة الذين قربوا اللفظين في استعمال اصطلاحى واحد : الفارابى وابن سينا وابن رشد .
- (١٢) « مقالات في أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور - ط أولى سنة ١٩٧٦ م - طبعة ثانية سنة ١٩٨٩ م (المقالات : الأولى والثانية والثالثة والرابعة) .
- (١٣) أقوالهم في إثبات الحدوث تؤكد ذلك وقد وقعوا من بعد في خطأ فكري .
- (١٤) أقوالهم في إثبات الحدوث تؤكد ذلك وقد وقعوا من بعد في خطأ فكري .
- (١٥) مقالات في أصالة المفكر المسلم : المقالتان الثالثة والرابعة .

- (١٦) « مدخل إلى الفكر الإسلامي » (محاضرات) بقلم كاتبة هذه السطور ص ١٤ وما بعدها ، طبعة رزيق سنة ١٩٨٤ ، سنة ١٩٨٦ ، سنة ١٩٨٨ . يلاحظ أن دراسة « خصائص الشريعة الإسلامية » تؤكد الأثر الديني فقط لهذه الخصائص : ينظر كتاب : خصائص الشريعة الإسلامية . للشيخ إسماعيل شعبان .
- (١٧) كتاب « غاية الإنسان » للفيلسوف الألماني نيتشه أوضحته ، دراسة وترجمة كاتبة هذه السطور ، طبعة أولى (الأنجلو) سنة ١٩٦٥ وطبعة ثانية - فاس بالمملكة المغربية ١٩٧٨ .
- (١٨) كتاب « مقالات في أصالة الفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور . (الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي سنة ١٩٨٩) بالكتاب خمسة مقالات باللغة العربية وثلاثة بالإنجليزية تعرض ثلاثة من المجموعة الأولى : للكندي والفارابي وابن باجه - وواحدة من المجموعة الثانية لابن سينا - وسيضاف للطبعة الثالثة بإذن الله مقالة عن ابن طفيل وأخرى عن ابن رشد بالعربية .
- (١٩) يوجد عدد من المصنفات لبعض الفلاسفة يخلو من أسلوب اليونان ، أذكر من هذه : كتاب حتى بن يقظان لابن سينا وكذلك : كتاب منطق المشرقين (البداية) لابن سينا أيضاً .
- (٢٠) « رسالة في الفلسفة الأولى » للمعتصم - من كتاب « رسائل الكندي الفلسفية » - تحقيق وتقديم أ . د . محمد عبد الهادي أبو ريذة - الفقرة الثانية من الرسالة .
- (٢١) الكندي - رسالة في الفلسفة الأولى - (نفس المرجع السابق) الفقرة الثالثة
- (٢٢) لقد أوضح أ . د . محمود علي أبو ريذة دلالة لفظ « إنية » تعليقه على الفقرة مبيناً أنه من « إن » وهي لتوكيد الوجود الخارجى العياني .
- (٢٣) آخر فقرة ٣ من نفس الرسالة .
- (٢٤) فقرة ٣ من نفس الرسالة (بدايتها) .
- (٢٥) فقرة ٤ ، ٥ من نفس الرسالة .
- (٢٦) الفن الثاني من نفس الرسالة - فقرة ١ ، ٢ ، ٣ .
- (٢٧) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة - فقرة رقم ٧ .
- (٢٨) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : الفقرة الأولى .
- (٢٩) نفس المرجع : فقرة رقم ٢ .
- (٣٠) نفس المرجع : فقرة رقم ٣ .
- (٣١) نفس المرجع : فقرة رقم ٥ .
- (٣٢) نفس المرجع : فقرة رقم ٦ .
- (٣٣) تنظر الفقرات الثلاث والعشرون الأولى من الكتاب حيث الكلام عن الموجود الأول وصفاته .
- (٣٤) ابن سينا : الشفاء ص ١٨٤ .
- (٣٥) بحث باللغة الإنجليزية ألقته كاتبة هذه السطور عن « حلول العالم عند ابن سينا » وذلك في المؤتمر الإسلامي الذي عقد بأثيرة سبتمبر ١٩٨٥ ص ٢ ، ص ٧ .
- (٣٦) ابن سينا : الحدود ص ١٠١ ، ص ١٠٢ .

- (٣٧) ابن سينا : الإشارات جـ ٣ ، ص ٤٤٧ .
- (٣٨) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٤ .
- (٣٩) نفس المرجع السابق .
- (٤٠) ابن باجه : رسالة الوداع ص ١١٧ .
- (٤١) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٣٧ .
- (٤٢) ابن باجه : نفس المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .
- (٤٣) ابن باجه : نفس المرجع السابق ص ٣٧ س ٢ .
- (٤٤) ابن باجه : نفس المرجع ص ٣٧ س ٥ .
- (٤٥) ابن باجه : نفس المرجع ص ٣٩ س ٤ ، ٥ .
- (٤٦) ابن باجه : في الأفعال الإنسانية ص ٤١ س ١٠ .
- (٤٧) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٣ ، ص ٢ ، س ١١ .
- (٤٨) كتاب « مقالات في أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور الطبعة الثانية (دار الفكر العربي) ص ١٥٣ .
- (٤٩) نفس المرجع السابق ص ١٥٧ وما بعدها .
- (٥٠) نفس المرجع السابق ص ١٦١ .
- (٥١) رسالة الوداع : ص ١٢٠ ، س ١٢ .
- (٥٢) ابن طفيل : حَيّ بن يقظان : بيروت ١٩٨٠ ص ٨٢ .
- (٥٣) نفس المرجع : ص ٩٢ .
- (٥٤) نفس المرجع ص ٧٤ ، ٨٣ .
- (٥٥) نفس المرجع ص ٩١ .
- (٥٦) نفس المرجع ص ٦٩ .
- (٥٧) نفس المرجع ص ٩٢ ، ٩٣ .
- (٥٨) نفس المرجع ص ٩٨ .
- (٥٩) د : محمود قاسم : « الفيلسوف المفترى عليه » - دراسة سابقة لها قيمتها رغم أنها لم تبرز حقيقة ابن رشد كمفكر مسلم خاصة في مجال إثبات حدوث العالم .
- (٦٠) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ ١ ، ص ٢ .
- (٦١) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ ٢ ص ٥٥٦ .
- (٦٢) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ ٢ ص ٣٥٢ .
- (٦٣) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ ٢ ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .
- (٦٤) نفس المرجع السابق .

المناقشات على بحث د . فوقية حسين

د . يحيى هويدى :

بسم الله الرحمن الرحيم . قبل أن أدلى بدلوى فى موضوع البحث ، لابد أن أعرج نحو تعريف للفلسفة مع أن كل الحاضرين يعرفون ذلك حق المعرفة . فالفلسفة فى تصورى هى علم التفسير .. تفسير الواقع . وهكذا عرفها المحدثون والمعاصرون . ولابد أن متمسك بهذا التعريف . فأماننا الواقع المعاش الذى لا مهرب لنا منه ، وعلينا أن نفسره ونقدم نظرة نقدية له وذلك بهدف تغييره وليس بهدف معرفته أو وصفه فقط . وأماننا فى هذه الحالة الواقع الطبيعى الذى لا قبل لنا بتغييره حيث تحكمه قوانين طبيعية ، وأماننا واقع المعاملات والعلاقات الاجتماعية وهو يمثل الهدف الحقيقى الذى يجب أن يضطلع كل فيلسوف صادق بتغييره . ويتم التغيير بتوضيح العقيدة الإسلامية . فالعقيدة الإسلامية لم تتضح بعد ، وعلينا أن نكون صرحاء فى ذلك . فالشهادة الأولى (لا إله إلا الله) قد تكون استوعبت . ولكن الشهادة الثانية (محمد رسول الله) تحتاج إلى وقفة . فالرسول صلى الله عليه وسلم ليس ناقلاً فقط للوحى وليس موصلاً فقط للرسالة ، ولكنه صلى الله عليه وسلم محوراً للرسالة وللإسلام . وعندما نقول إن النظم السياسية التى قامت فى البلاد العربية قد تجاهلت الإنسان فإن مصدر ذلك أن الإسلام تجاهل قليلاً هذه الشخصية المحورية للرسول صلى الله عليه وسلم التى يجب أن نلقى عليها مزيداً من الضوء حتى نظفر بفلسفة إسلامية معاصرة .

ما الذى فعلته الفلسفة الإسلامية فى تاريخها ؟

تنقسم الفلسفة الإسلامية فى تاريخها - كما نعلم جميعاً - إلى علم الكلام والفلسفة .. وكان أمام علماء الكلام التراث اليونانى الذى شغفوا به وأقبلوا عليه دراسة وتفسيراً ، وكان

أمامهم العقيدة التي لم يكونوا يبحثونها ، فقد كانت مهمتهم أن يقولوا إن الفيلسوف اليوناني في النقطة كذا لم يتعارض مع العقيدة ، بالاستشهاد ببعض الآيات وذلك ذرا للرماد في العيون وتبرئة لموقفهم .

أما الفلاسفة الإسلاميون فقد أقبلوا على الفلسفات اليونانية وأوضحوها واستشهدوا أيضاً بالآيات القرآنية لإثبات عدم التعارض مع العقيدة . واستمر هذا الوضع حتى مع زعماء الإصلاح مثل الأفغانى ومحمد عبده اللذين كانا في موقف الدفاع وكأن الإسلام متهم . فمحمد عبده كان يريد أن يثبت لنا وللناس أن الإسلام لا يتعارض مع غيره . والأفغانى كان يشرح نظرية التطور كما فهمها في الهند لكي يقول إن هذا لا يتعارض مع الإسلام . فهل نحن الآن في موقف الدفاع عن الإسلام لنقدم للناس وللعالم فلسفة إسلامية معاصرة ؟ وألم يتجاوز الإسلام هذا الموقف الدفاعى عن النفس ؟! إننى أعتقد أن الإسلام قد تجاوز ذلك ولم يعد في موقف الدفاع ، ومن هنا فنحن لسنا مطالبين فقط بالاستشهاد بالقرآن لكي نبرز عدم تعارض الإسلام مع الفلسفة .. بل نحن مطالبون بتقديم رؤية إسلامية للعالم . ونستطيع أن نجد هذه الرؤية في القرآن الكريم . وذلك شريطة أن نقرأه قراءة جديدة تحتاج إلى تفسير جديد لأن الفلسفة - كما قلت هي علم التفسير - والركن الأساسى في هذا التفسير هو شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم المحورية باعتبارها النموذج الإنسانى الذى يجب أن نتمسك به لكي نقدم رؤية فلسفية إسلامية معاصرة يقبلها العالم .

إذا نحن بحاجة إلى إلقاء مزيد من الضوء على العقيدة الإسلامية ، والتفسير القرآنى .
وشكراً .

د . عبد الحليم عويس :

بسم الله الرحمن الرحيم .. في الحقيقة أن د . يحيى هويدى ربما أثر على تفكيرى وجعلنى أبتعد بعض الشيء عن البحث المطروح لأن كلمته كانت غوصاً في الأعماق .

وأقول لأستاذتنا د . فوقية إن الأمر في تاريخ الفكر ليس كما صورت وأنا أتصور أنه لم تكن هناك فترة انهزم فيها المسلمون ثم جاء ابن خلدون فمشى بالتاريخ الفكرى في مسار آخر يعتمد على الثقة . ولكنى أتصور أن الصراع موجود منذ البداية ، وأن الأصالة والرجوع إلى الذات موجود ، وأن الانهزامية وبعض العناصر المنهزمة أمام التأثيرات الحضارية للحضارات السابقة مثل اليونانية والرومانية كانوا موجودين أيضاً . ولا نكاد نجد قرناً يخلو من هؤلاء وهؤلاء من الأصلاء مثل الكندى ومن الانهزاميين أو الأقل أصالة مثل الفارابى وابن رشد .

فالقضية ليست نمطاً محدداً يمضى ثم يخلفه نمط آخر وإنما هو صراع بين النظرتين وبين الفهمين للتحضر .. فهم يعتمد على العودة إلى الذات ، وفهم يعتمد على الاستيراد الحضارى .

إننى أتصور أن كلمة الفلسفة ظلمت فى تاريخنا وكان ذلك بحق ، لأن المسلمين حتى عندما ترجموا أفكار الآخرين ترجموها بشيء من الانهزامية . وكلمة الفلسفة عندنا ما كان يجب أن تمضى هكذا .. فهى قد مضت فى الميتافيزيقا أكثر مما مضت فى الفيزيقا . وقد أغنانا الوعى عن الميتافيزيقا . فإذا تخوف بعض الناس - كما فى الخليج - من كلمة فلسفة فإننى أرى أن لديهم حقاً ؛ لأن الشيء الأساسى الذى جاء به الإسلام للعالم هو العقيدة القائمة على العقل وعلى العلم .. عقيدة وحدانية عالمة .. فإذا جاء الفلاسفة الإسلاميون وساروا فى نفس التيار الذى سار فيه اليونانيون فيكونوا بذلك قد أحدثوا شرخاً فى الجدار الحضارى .

أضم صوتى إلى صوت د . هويدى وأقول إن المفسرين قد فسروا القرآن تفسيراً ربما لم يعد كثير منه يصلح لنا . وقد طبع من كتاب «فى ظلال القرآن» أكثر من مليون نسخة لأن الناس وجدوا فيه شيئاً لم يجدوه فى التفسيرات الأخرى . فقد وجدوا فيه فهماً مستوعباً وواعياً يمزج بين العقل والعاطفة . وباعتبارى مشتغلاً بالتاريخ أقول: إن المسلمين لم يفسروا القرآن تفسيراً حضارياً .. فمن حقنا كمسلمين - احتكاماً إلى كتاب الله - أن ننقد عمل هؤلاء المفسرين ولا خوف على الإطلاق من النقد ولا من المطالبة بإعادة قراءة القرآن كل من زاويته .

أما فيما يتعلق بالحديث عن التصوف : فأننى أعتقد أننا لم نأت هنا لكى نتحدث بنفس الأظرف التى مضت ، ولكن جئنا لنفكر فى نهر آخر . فلم لا نترك هذا الماضى وننقده ونتفاعل معه التفاعل اللائق بنا ، وفى الوقت نفسه نبحث لأنفسنا عن فلسفة أخرى . فالجانب العاطفى أو الوجدانى الذى يسمى بالتصوف ما مساحته فى العقل المسلم أو فى الكيان الإسلامى ؟ وما مساحة العقل فى البناء المسلم ؟ فالإسلام يرفض أن يكون العقل هو المحكم رقم (١) لأن فى الإنسان طاقات لها فاعلية لا تقل عن فاعلية العقل . لقد جئنا لا لتكلم بنفس المصطلحات أو لنسير فى نفس الفلك وإنما لتكلم بجرأة ونريد أن نرى حفریات أعمق فيما يتعلق بتأصيل دون خوف من الطرحين الأوروبى والماضوى . فأنا لا أخشى أوروبا كما أننى لا أخشى التراث . وبهذه المناسبة أشيد بالاتجاه الذى نبت على استحياء والخاص بوجوب العودة إلى العصر القرآنى .

إن القضية حقيقة هى قضية مستوى الالتزام بالنص ، ومدى ثقتنا بالقرآن ؟ فبعضنا عندما

يتفلسف ربما يعطى للقرآن أقل مما ينبغي لكي يكون رجلاً متحضراً كما يظن . رغم أن الفلسفة الإسلامية بدون قرآن ليست بفلسفة إسلامية ، كما أنها بدون شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً ليست فلسفة . وقد ذكرني د. عبد الحميد مذكور بفصل كامل كتبه أستاذنا العظيم محمد أسد في كتابه « الإسلام على مفترق الطرق » . وأكد فيه أن السنة يجب أن تترجم في حياتنا حتى تبين لنا المساحات الحقيقية للأفكار والسلوكيات . وشكراً .

د . عبد اللطيف عبادة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إن الفلسفة في مفهومها العام هي أن كل إنسان فيلسوف إذا استطاع أن يجيب بطريقة من الطرق على الأسئلة التي تطرحها الفلسفة . وعلى هذا الأساس فإن ابن تيمية يعد فيلسوفاً ويجب الفلسفة ولكن في مفهومه الخاص .

وقد وسع الفلاسفة المسلمون مدارك ووسائل الوصول إلى المعرفة بحيث شملت الحس والعقل والقلب وجمعوا بينها . ومن يرجع إلى كتاب « إحياء علوم الدين » يجد تفسيراً بارعاً وعبقرياً للطرق التي نصل بها إلى المعرفة سواء عن طريق الحواس التي يشبهها أبو حامد الغزالي بالأنهار الصغيرة التي تصب في البحيرة أو القلب ، أو عن طريق المنهج التجريبي الذي أتى به المفكرون المسلمون وخاصة ابن تيمية .

و في هذا السياق تبرز أهمية تخليص المناهج الفلسفية من رواسبها الوثنية التي تشمل المثالية والتي تريد أن تحصر طرق المعرفة في نمط معين دون غيره وتعتبر أنه جاء ليحرر الفكر الإسلامي بدءاً بمذهب ابن حزم والغزالي ومروراً بأبي بكر بن العربي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم .

إن الوقفة الفكرية الأصيلة - كما أشارت د . فوقية حسين - يجب أن تُستمد أساساً من النص ولعل د . فوقية قد توصلت إلى تحديد السبب وهو انفصال الواقع عن الفكر الإسلامي الفلسفي الأصيل . خاصة وأن الأشاعرة وهم أهل التصوف يؤمنون بالتصوف الذي أوقع تصدعاً في الجبهة الموالية للغزو الفكري إلى جانب الزيدية والاثني عشرية الذين يمثلون أيضاً رافداً من روافد الفكر الإسلامي الأصيل . وشكراً .

د . محمود حمدي زقزوق :

بسم الله الرحمن الرحيم .. في الواقع لم أقرأ بحث أستاذنا د . فوقية حسين ، ولكن هناك بعض النقاط التي استوقفتني خلال العرض .

— فقد أشارت إلى أن اليونان لم يعرفوا تعدد الموضوعات وقالت أن الكندي كان أول من أشار إلى ذلك . والواقع أن الكندي نفسه يقول إن اليونان عرفوا تعدد الموضوعات . ويعرف الكندي في رسالة الحدود الفلسفة لدى القدماء بخمسة تعريفات تستوعب كل موضوعات الفلسفة وأولها التعريف الاستقامي ، وتعريف عمل الفيلسوف وغاياته ، ثم الناحية الخلقية ، ثم التعريف الذي يبرز العنصر الإنساني — أى معرفة الإنسان بنفسه — ثم التعريف الذي يبين شمول الفلسفة التي تعد صناعة الصناعات وعلم العلوم ، ثم التعريف الذي يبين الموضوع الأساسي للفلسفة .

— قالت د . فوقية أيضاً : إن الكندي أراد أن يحتفظ بمصطلح الفلسفة اليوناني لكي يخلص العوام من عقدة معينة . والواقع أن العوام لم يكن لهم في السابق أو في اللاحق أى دخل فيما يتعلق بالفكر الفلسفي فهم دائماً منعزلون عنه . حتى إن العوام في أوروبا لا يعرفون شيئاً عن الفكر الفلسفي . وبالتالي لم يكن الكندي في حاجة — على الإطلاق — إلى أن يخلص العوام من عقدة معينة .

— قالت د . فوقية : إن الكندي رأى الاحتفاظ بهذا الثوب اليوناني لأن العقلية العربية بسيطة ولم تكن تعرف التقسيمات . وأعتقد أن هذا القول في منتهى الخطورة ويأتي ضد الفلسفة الإسلامية . وشكراً .

د . محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. رغم الجهد الكبير الذي بذلته د . فوقية لإبراز أصالة الفلسفة الإسلامية فإن لدى سؤالاً وهو : هل كانت القضية الرئيسية لدى الفلاسفة أو المفكرين المسلمين مثل الفارابي وابن سينا هي قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ؟ أم أنهم كانوا يعثون الفكر والمفاهيم الفلسفية الإسلامية في ثوب المقولات والمصطلحات اليونانية .. وبمعنى آخر .. هل كان الفلاسفة المشائيون ينطلقون من المقولات الإسلامية ويضعونها في مصطلحات فلسفية يونانية ، أم أنهم كانوا يحاولون التوفيق بين ما انبهروا به من الفكر اليوناني وبين الدين ؟

النقطة الثانية تتعلق بحديث أستاذنا الدكتور يحيى هويدي . وفي الحقيقة لم أستطع متابعة نسقه الفكري الفلسفي فيما طرحه من مقولات كثيرة حول شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ومفهومه للفلسفة . وفيما يتعلق بمفهومه للفلسفة أقول إذا كانت الفلسفة هي علم التفسير ، فإنني أتصور أن هذا يعني متابعة الفلسفة للعلوم وتفسيرها لما وصل إليه العلم

لتكوين النسق ؛ لأننا إذا قلنا إن الفلسفة علم تفسير بالمعنى العام فإن كل علم هو علم تفسير فالفقه والقانون والفيزياء كلها علوم تفسير . أما فيما يتعلق بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فإن القرآن قد أغنانا عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهل هو ناقل أو غير ناقل . حيث قال سبحانه وتعالى : ﴿ وما على الرسول إلا البلاغ ﴾ وهذا جزء من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم التي اعتبرت مصدراً ثانياً للتشريع الإسلامى . إننى أتفق مع د . هويدى فى أنه من الضرورى إذا أراد المسلمون إقامة نسقاً فلسفياً معاصراً أن يضعوا السنة وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار القرآن . ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم يبقى هو المبلغ . وأعتقد أننا لو تعرضنا لقضية النقل والتوصيل لدى الرسول صلى الله عليه وسلم من مفهوم فلسفى لقادنا ذلك إلى محاذير كثيرة لسنا فى حاجة إليها ، وشكراً .

أ . د . عبد الحميد يويو :

بسم الله الرحمن الرحيم .

— إننا نتحدث عن العقل والنقل وتعارن بينهما ، وغالباً ما تتم المقارنة لا شعورياً بين كيفية نقل المسلمين الأوائل الحضارة الفلسفية اليونانية وكيفية نقلنا نحن الآن . وننسى أن الأوائل كانوا فى موقف قوة ونحن الآن فى موقف ضعف .

— لقد سبق وأن كتبت مقالاً حول قواعد الكتابة فى الفكر الإسلامى ومن بينها ضرورة التفرقة بين الإسلام وتاريخ المسلمين ، فتاريخ الإسلام هو تاريخ الوحي منذ آدم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو تاريخ مطلق لا أخطاء فيه ، أما تاريخ المسلمين فإنه تاريخ اجتهادات بشرية وأتفق فى ذلك مع د . هويدى و د . عويس . وعلى هذا الأساس يجب ألا نخشى من نقد كبار المفسرين لأن ٩٠٪ من التفسير هو اجتهاد بشرى ، وذلك حتى لا نترك المجال لمن يتصيد الأخطاء من تاريخ المسلمين ويسحبها على تاريخ الإسلام .

— قد اتفق وقد اختلف مع د . هويدى حول أن الفلسفة هى علم التفسير . ولكنى أعتقد أن الفلسفة عند غير الفلاسفة الغربيين تعنى علم التفسير . بمعنى أن كلمة تفسير بالمعنى اللغوى تشمل تفسير القرآن الكريم وتفسير الأحداث . وبالتالي يصبح كل عالم مهما كان تخصصه فيلسوفاً سواء كان مؤرخاً أو عالم نفس أو أنثروبولوجى أو جغرافى . ومن هنا يحتاج الأمر إلى تحديد أكثر لكلمة « فلسفة » ، وشكراً .

د . أحمد عبد الرحمن :

بسم الله الرحمن الرحيم .

— إننى أشعر أن بحث د . فوقية قد حذف من عنوانه كلمة المعاصرة ، وبالتالي حذف منه بعض صفحات كنت أتوقعها للانتقال به إلى الفلسفة المعاصرة . ولذلك أكرر الإشارة إلى أننا مازلنا حتى الآن غارقين في بحث التراث للتراث وليس للإنطلاق منه إلى فلسفة معاصرة . وأطالب د . فوقية بإضافة بضع صفحات للبحث حتى لا يقف عند مجرد الشكل ويصل إلى مرحلة الإثمار .

— أشار د . هويدى إلى مسألة الدفاع عن الإسلام وأقول: إن هنا يجب أن يتركز على إثبات كفاية الإسلام لحياتنا العقلية والاجتماعية والسياسية وليس الدفاع عن الإسلام .

— أما مسألة شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فإن الرسول لم يكن مبلغاً فقط بل إنه جسد الإسلام . ومن هنا لا نستطيع أن نكتب فلسفة إسلامية إلا بعد دراسة ممتازة للسيرة .

— مع إيماني بضرورة وأهمية نقد المفسرين القدامى لتنقية تفسيراتهم من الخرافات ، أقول إننا يجب ألا ننظر في كتب المفسرين أو الفقهاء تحت ضغط ماركس أو سارتر ، و شكراً .

رد د . فوقية حسين على التعقيبات :

بسم الله الرحمن الرحيم .

— بالنسبة لملاحظات د . هويدى ، فإننى لا أرى استعمال تعبير علم تفسير على الفلسفة فهذا التعبير له دلالة تاريخية اصطلاحية .. وقد يؤدي إلى خلط في الأذهان حتى يُظن أن علم التفسير أصبح فلسفة ولذلك أعترض على هذا التعبير . كما أن القراءة الجديدة للقرآن الكريم لا بد أن تقوم على معرفة بأصول التفسير وإلا وقعنا في أمور تجعلنا من المعتزلة أو من الفرق المارقة .

— وبالنسبة لملاحظات د . عبد الحليم عويس فإننى أقول إن ترك الماضى تماماً وعدم الاهتمام به يؤدي إلى وجود فجوة ذهنية فكرية نود أن نقضى عليها تماماً ونقدم الأضالة خالية من كل الشوائب . وأتفق معه في ضرورة العودة إلى العصر القرآنى لاستخلاص الأصول الأولى من خلال تتبع فكر السادة الذين عاشوا في تلك الحقبة .

— أشار د . عبد اللطيف عبادة إلى عدة نقاط هامة وأشكره على توضيح المنعرج الخطير جداً في السير الفلسفى وأن منهج الفلاسفة المسلمين يدل على عبقرية وقوة وحصانة لأنهم

كيفوا الأمور كما أرادوا . أما عن تساؤله الخاص بانفصال واقع الفكر الإسلامى الأصيل بين أهل الحديث والأشاعرة وأهل التصوف ، فإن أولى مبرراته أن أهل الحديث تم تصويرهم بعد ذلك على أنهم معادون للفلسفة رغم عدم صحة ذلك . فهم فقط قالوا إذا قلتم كذا فإن لدينا نصوصاً معينة .. والخلاصة أن هذه فرية ليس لها أساس من الصحة .. ويجب تخلص الجبهة الفكرية الإسلامية من مثل هذه المقولات المعادية لها .

— بالنسبة لملاحظات د . حمدى زقزوق فإن ما أقصده بتعدد الموضوعات لا يرتبط بعالم الشهادة بل بعالم الغيب ، وبالطبع فإن اليونانى لا يعرف موضوعات عن الغيب . أما قول الكندى فإنه مضطر لأن يقول الله ولكن فى الحقيقة إن هذا فكر يونانى يرجع إلى المحرك الذى لا يتحرك وهذه فكرة وثنية غير سليمة . أما فيما يتعلق ببساطة العقل المسلم فإننى لا أعنى عدم القدرة ، ولكنى أعنى بها البعد عن التعقيد غير المعتاد والذى يعد نوعاً من الترف الذهنى الذى مازال يدرس ومازال أرسطو يترجع على العقول فى مدارسنا ويكاد يكون إلها !

— وفيما يتعلق بملاحظات د . محمد كمال إمام فإن المسألة ليست توفيقاً بين الدين والفلسفة بقدر ما كانت إعطاء مضمون أصيل للفلسفة .. أما مسألة انعزال العوام عن الفكر اليونانى فإننى لا أقصد بالعوام الذين لا يعرفون القراءة والكتابة . وإنما الذين لم يعرفوا إطلاقاً جميع المسائل الفلسفية وأخذوا الأمور بانفعال وانبهار ، وأقصد بهم أنصاف المتعلمين فى التحقيق الفلسفى . وأتفق معه على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان مبلغاً بالنص المنزل ولا بد أن ندرس ونلقى الضوء على نصوص القرآن والسنة لكى نتعرف على سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم التى تفيد كثيراً .

— أشار د . عبد الحميد يويو إلى مسألة المقارنة بين العقل والنقل وأقول إن النقل نفسه قائم على العقل وليس هناك فصل ؛ لأن الإسلام يتميز بأن العقل فيه متضمن فى النقل .

— أما بالنسبة لملاحظات د . أحمد عبد الرحمن .. فإننى حرصت على أن أوضح أننا إذا أردنا أن نكون على المستوى المطلوب لابد أن نتجه إلى النص المنزل والسنن النبوية الشريفة لكى نتعلق للتعامل مع كل المشاكل التى تعيش فى أذهاننا . وأردت بهذا الموضوع أن أخلص الأذهان من كل ما يمكن أن يعوقها . وسوف أنظر فى إضافة صفحات إلى البحث . وشكراً لكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية

أ.د. محمد أبوريان

مدير مركز التراث القومي والمخطوطات - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية

تقديم

لم يطلب المسلمون الفلسفة اليونانية إلا بعد بلوغهم مستوى فهم مشكلاتهم وإدراك مسائلها ، ولكن إذا كان المسلمون قد بلغوا المستوى العقلي الذي يمكنهم من فهم مشاكل الفكر اليوناني ، والتجاوب معه فكيف يمكن أن يكون هذا الفكر سبباً في إعاقة مسيرة العقل الإسلامي وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة في مجال الفلسفة ؟ ولعلنا نلاحظ هنا أن المسلمين قد عرفوا التاسوعات مرتبطة بآراء فلاسفة العصر الهلنستي المتأخرين ، وشروحهم وتعليقاتهم .. ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملق ، بل أضافوا إليه آراءهم الشخصية وتعليقاتهم مما كان له أثره في عرقلة الفكر الإسلامي إلى حين ، وإشاعة الحيرة والشك لدى فلاسفة الإسلام مما كان سبباً في إصدارهم الأحكام المتسرعة عليه بالإضافة إلى محاولات التلفيق .

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن المشائية الإسلامية المزعومة ، والتي ترجع في هيكلها العام إلى نظرية الفيض الأفلوطينية تنطوي على أصول أفلاطونية مستترة تبدأ من الكندي مارة بالفارابي وابن سينا ، وتعد نظرية العقول العشرة هي قوام مذهب المشائية الإسلامية في الميتافيزيقا ، وقد ظل جمهرة المؤرخين الإسلاميين يرددونها دون أن يفتنوا إلى مصدرها الحقيقي حتى ظهرت الانتقادات حولها .

وكذلك عرفت نظرية المثل الأفلاطونية ووجه النقد إليها ، وتبين أن تطور مذهب أفلاطون كان هو المصدر الحقيقي لنظرية الصدور ، ولم يكن المسلمون قد عرفوا الوضع الميتافيزيقي للأعداد العشرة ، وهو الأمر الذي انتقده أبو البركات البغدادى ليجعل الله خالقاً بالذات

وليس بالطبع ، ومن ثم يعد مذهبه حلقة وسطى بين المشائية الإسلامية والاتجاه الأفلاطوني والأرسطى ، وكان نقده ظاهراً وواضحاً .. وهو يعد إرهاباً للمذهب الأفلاطوني الإسلامى المكتمل ، والذي أقام الإشرافية الأفلاطونية عند المسلمين ، وبذلك يمكن تحديد الخطوط العريضة في معالجة التراث في أمرين :

١ - أن المسلمين كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان حينما ترجمت كتبهم .
٢ - عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ، ولكن الإطار العام لمذهبهم في الميتافيزيقا مستمد من الأفلاطونية المحدثة ، وهذا ينطبق على الكندى والفارابى وابن سينا .

٣ - جاء المذهب النقدي لأبى البركات ، وهجوم الغزالي على الفلسفة ليكشف عن التيار الأفلاطوني الخالص الذى يعد موقف أبى البركات إرهاباً له .

٤ - تمثل قيام الأفلاطونية الإسلامية في صورة معالجة مذهب الإشراف عند شهاب الدين السهروردى ، أما مذهب أرسطو فقد عرف عند ابن رشد ومدرسته .

وليس هناك شك في أن قدراً كبيراً من الشعور بالمسؤولية التاريخية والحساسية الإسلامية والحنين إلى التراث القديم هو الذى يدفعنا إلى التمسك بالصور التقليدية للفلسفة الإسلامية التى إنحدرت إلينا من عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة ، وأعنى بها بصفة خاصة فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

ويختط هذا البحث طريقاً جديداً لمعالجة الفكر الإسلامى الفلسفى ، ونحن إذا ما عرضنا لهذا التراث الفكرى فسوف نرى أن قوامه أربعة مباحث المبحث الأول هو علم الكلام ، والثانى هو أصول الفقه ، والثالث هو الفلسفة الإسلامية المبحثة ثم المبحث الرابع وهو التصوف .. وأخيراً نجد المنطق وهو مبحث مستقل عن المباحث الأربعة .

والأمر الذى لا شك فيه أن المسلمين قد برعوا في تناول منطق أرسطو وأقاموا عليه بعض الشروح ، وقد سمي الفارابى بالمعلم الثانى لحذقه في المنطق الأرسطى وقد أجاد ابن سينا أيضاً في صناعة المنطق ، وكذلك غيره أمثال الغزالي وغيره من الإسلاميين .. ولكن يلاحظ أنه قبل أن تصل مباحث المنطق إلينا في صورتها المعروفة في العالم الإسلامى ، فقد ظهرت ثمرات أصول الفقه مع تطور الاجتهاد في رأى وتحوله إلى مبدأ القياس الفقهى الموجود في مدارس الفقه الشافعى والحنفى .. والحق يقال - على رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق :- إن مباحث

أصول الفقه تعد علامة على اتساع أفق النظرة العقلية عند المسلمين في تناولهم لقضايا الدين ولو أن مباحث أصول الفقه كانت تتناول مباحث الدين والدنيا معاً .. وهذه هي أولى ثمرات النظر العقلي عند المسلمين قبل أن تتكون الفلسفة الإسلامية والمنطق اليوناني في صورتها المعروفة.

غير أننا نضيف أيضاً نشأة مبحث إسلامي خالص هو علم الكلام ، وقد ظهرت مباحث علم الكلام لتتناول مسائل الخلافة والإمامة ، وظهور الآراء المنقسمة حول مرتكب الكبيرة .. وأخذت مباحث علم الكلام في التنوع حيث عالج المتكلمون قضايا ومشكلات كثيرة مثل مسألة واجب الوجود التي استعارها الفلاسفة منهم ، وعلى الرغم من أن المتكلمين ولاسيما المعتزلة قد استفادوا من مباحث الحرية والإرادة وغيرها .. إلا أن فلاسفة الإسلام لم يستفيدوا من هذه المباحث لا شئاً إلا أنهم تابعوا النسق اليوناني الذي لم يحرزوا فيه إسهامات كبيرة إلا في مباحث الحرية والفعل وهذا يدل على أنهم كانوا يحاولون عدم المساس بهيكل الفكر اليوناني كما تسلموه لإحساسهم بالدهشة والروعة والإعجاب بما نقل إليهم منه .

واعتقد أن علم الكلام المتطور إنما يصل إلى مقام الذروة في إنتاج العقلية الإسلامية وهو وأصول الفقه يمثلان بحق الإنتاج العقلي عند المسلمين .

أما التصوف فقد تداخلت فيه عناصر باطنية غريبة بعيدة عن مقومات الفكر الإسلامي الحق .. ولكن هناك العديد من أنماطه الملتزمة بالسنة ، والتي تعبر عن حاجات النفس الإسلامية الآمنة مطمئنة .

ويتبقى بعد ذلك الفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق ، وهي تنطوي على علم الطبيعة ، وعلم النفس ثم الأخلاق والسياسة والميتافيزيقا ..

وإذا تناولنا علم الطبيعة سنجد أن جميع المسلمين على اختلاف منازعهم يستخدمون كتاب السماء الطبيعي لأرسطو في تعريفاتهم للطبيعة والحركة مع إضافة بعض التفسيرات البسيطة التي ترجع في معظمها إلى المدرسة الفلسفية الإسلامية . وفي علم النفس عاش الإسلاميون طوال فترة الترجمة على ترجمة كتاب النفس لأرسطو وكذلك التلخيصات والتعليقات التي انتشرت حول هذا الكتاب .

أما الأخلاق عند المسلمين فإنه من الغريب حقاً أننا نجد كبار فلاسفة الأخلاق من أمثال ابن حزم والماوردي يستخدمون الأخلاق الأرسطية ويطبقون نظريته في الوسط العدل القائم

بين الإفراط والتفريط ، ولا يخرج عن هذا علم السياسة عند المسلمين إذ إنهم لم يحاولوا أن تكون لهم فلسفة أخلاقية وسياسية نابعة من القرآن ، بل لقد بهرهم النص اليوناني وأغفلوا ما عداه حتى ولو كان نصاً دينياً .

وفيما يختص بما بعد الطبيعة « الميتافيزيقا » وهو المبحث الذى سنعالجه بالتفصيل فى منهجنا هذا الجديد .. وسنرى كيف أن الميتافيزيقا الإسلامية قد قامت على أسس مشائية مزعومة .. أى أنها فكر تلفيقي يقوم على التحيز .. ونحن إذا محصناه فسوف نجد أن كثيراً من الأفكار التى تضمنتها الفلسفة الإسلامية ، وفلسفة الإسكندرية ولاسيما منذ القرن الثالث الميلادى وبداية عهد فلسفة أفلوطين قد انتقلت إلى المسلمين ونقلت أيضاً محرقة ومزينة بحيث تحتاج إلى إعادة نظر .. ومن ثم يجب على الباحث فى الفلسفة الإسلامية أن يبدأ بحثه بتتبع النظريات الفلسفية والتفسيرات التى ظهرت فى مدرسة الإسكندرية ، ولاسيما عند يامبليخوس ودمسكينوس حيث سيجد الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تطور الفكر الإسلامى على هذا النحو التلفيقي .. وسيكتشف له بذلك حقيقة الألم الشديد الذى انتاب الفارابى بعد أن ظهر له خطورة هذا التلفيق فى كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين » .

وباختصار فإن هذه المقدمة الافتتاحية للمنهج الجديد إنما نحاول من خلالها الكشف عن مسار منهجنا الجديد الذى يبدأ من بيان فساد الدعوة التى ورثناها عن أجدادنا .. وهى تكريس الاحترام الشديد لفلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم .. واعتبار أن هذه هى الوجوه الحقة للفلسفة الإسلامية .. وسيكون على هذا المنهج أن يعد المسيرة لكى تنتقل إلى حلقة رئيسية فى هذا المنهج وهى استعراض وتمحيص ما نسميه تراثاً للانتقال إلىنتاج الفلسفى الإسلامى الحق .. وهذا التاج لا يتمثل فى إنتاج الفلاسفة بل يظهر بحق فى مباحث علم الكلام أو التصوف أو أصول الفقه .. ولقد اتجهت الفلسفة الإسلامية إلى فرعين رئيسيين بذلك ، وهذا هو ما يظهر نقطة التحول التى هى بمثابة مفترق الطرق الذى ينبغى الوقوف عنده عند إعادة إحياء التراث ..

١ - لقد تعرف المسلمون على تراث اليونان الفلسفى عن طريق الترجمات العديدة لإبان حركة النقل والترجمة فى العصر العباسى وقد أسهم فى هذه الحركة السريان الذين

كانوا ينقلون عن السريانية أو اليونانية وكانوا على معرفة تامة باللغة العربية . وحينما تناول المسلمون هذا التراث بالدراسة والبحث ظهرت لديهم اتجاهات وتفسيرات جديدة للمذاهب اليونانية بتأثير محاولتهم التوفيق بين الفلسفة ومسلمات العقيدة .

ولكن نفرا من المستشرقين الذى أرخوا للتراث العقلى عند المسلمين منذ القرن التاسع عشر لم يقدروا الدور الذى أسهم به المفكرون الإسلاميون فى إثراء الفكر اليونانى بخاصة والفكر الإنسانى بعامة ، فاكثفوا بالإشارة إليهم كمجرد نقلة لهذا التراث فحسب أو شراح له .

٢ - والحق أن مفكرى الإسلام لم يكونوا ليطلبوا الفلسفة اليونانية إلا إذا كانوا قد بلغوا مستوى فهم مشكلاتها وإدراك مسائلها ونحن نجد بالفعل أن علم الكلام قد تطورت مباحثه وكذلك علم أصول الفقه ، وتمت صياغة مناهجه ولاسيما فيما يعرف بقياس الأصوليين ، وذلك قبل أن تنقل إلى المسلمين علوم الأوائل من اليونانية ولاسيما الفلسفة .

وفى رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق^(١) أن المسلمين كان فى مقدورهم أن يصلوا إلى التفلسف دون أن يتعرفوا على الفلسفة اليونانية ، ذلك لأن مسائل علم الكلام وأصول الفقه كانت بالفعل مقدمة وخطوة أولى فى مسار التطور العقلى الذى يفضى حتماً إلى النظر العقلى الفلسفى ، وجاءت الفلسفة اليونانية ففاجأتهم قبل أن تكتمل حلقات هذا التطور فتعطل معها معين الابتكار والانطلاق الذاتى إلى حين ، وبذلك كانت الفلسفة اليونانية سبباً من أسباب الإعاقة بدلاً من أن تكون من عوامل النضوج والتقدم الفكرى .

٣ - وإذا كان المسلمون قد بلغوا المستوى العقلى الذى يمكنهم من فهم مشاكل الفكر اليونانى والتجاوب معه ، فكيف يمكن أن يكون هذا الفكر سبباً فى تعويق مسيرة العقل الإسلامى وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة فى مجال الفلسفة ؟

وللإجابة على هذا التساؤل ينبغى مراجعة الصورة التى انتقل بها التراث اليونانى إلى المسلمين فقد عكف الشراح فى مدرسة الاسكندرية على تدوين الفكر الفلسفى اليونانى بأسلوب قصصى مليء بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابها وذلك ما فعله ديوجين اللائرسى على سبيل المثال فى كتابه « حياة الفلاسفة » وظهرت نزعته إلى التلفيق والتحيز وقد تمثل هذا الخلط الشنيع فى تاسوعات أفلوطين نفسها ، فقد تخير أفلوطين فى تاسوعاته نصوصاً لأفلاطون وأخرى لأرسطو وآراء لاباذ وقليس وسقراط ، إذ كان مذهبه لا يستهدف وحدة النظر المنطقى بقدر ما كان ينشد الخلاص

الروحي أو التطهر الروحي مثله في ذلك مثل الغنوصيين المعاصرين له ، فلم يكن إذن يهتم بالتأصيل المذهبي لآراء الفلاسفة بقدر ما كان يسعى إلى تحقيق غايته في التطهر والوصول إلى الله عن طريق الحدس والمعرفة الإشرافية كما يفعل الصوفية من أتباع هذا الاتجاه .

وقد ظلت التاسوعات موضوعاً للدراسة والبحث والشرح والتعليق طوال فترة مدرسة الإسكندرية ، واقتطفت منها أجزاء وأصبحت كتباً مستقلة مثل كتاب « التفاحة » وكتاب « الربوية » المعروف باسم أثولوجيا أرسططاليس ، وقد نسب هذا الكتاب خطأً لأرسطو وهو مقتطفات من التاسوعات .

وبالإضافة إلى هذا فإن مدرسة أفلوطين قد استمرت في الإسكندرية إلى مطلع القرن السادس الميلادي وظهرت فيها شخصيات فلسفية عملت في تطوير مذهب أفلوطين مثل أبروقلس وپامبليوخوس وسوريانوس وغيرهم^(٢) .

وسنجد أن هذه الشخصيات الأفلوطينية المتأخرة سيكون لها تأثيرها الكبير على الحركة الفلسفية الإسلامية بغد عصر الترجمة والنقل . وإذن فقد عرف المسلمون التاسوعات مرتبطة بآراء فلاسفة العصر الهلينيستي المتأخرين وشروحهم وتعليقاتهم .

ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملق بل أضافوا إليه آراءهم الشخصية وبعض الشروح والتعليق وبذلك اتسعت دائرة الغموض وعدم التأصيل حوله ، الأمر الذي كان له أثره في إلجام الفكر الإسلامي إلى حين ، وإشاعة الحيرة والشك لدى فلاسفة الإسلام مما كان سبباً في إصدارهم لأحكام متسرفة لا تقوم على أساس صحيح كتلك التي نجدتها في كتاب الفارابي « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » . وكان الفارابي قد اطلع على نصوص لأرسطو « الحقيقي » تتناقض مع ما يورده كتاب اللاهوت المنحول من أقوال المعلم الأول فحاول التوفيق

بين هذه الآراء بطريقة تعسفية كما حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو .

وقد ذهب الفارابي إلى أنه لا يمكن لأرسطو أن يناقض نفسه كما خيل إليه أنه لا يمكن أيضاً أن تتعارض آراء أفلاطون مع آراء أرسطو ، ولا ينبغي لنا أن نظهر ذلك على حد قوله ، إذ إنهما قد نهلا من معين واحد وهو الحكمة التي لا يمكن أن تكون مظنة للتعارض أو التناقض فضلاً عن أن الناس قد أجمعوا على القول بتقديم هذين

الحكيمين مما يشهد بعلو كعبيهما في مجال الفلسفة ، ومن ظن أن بينهما اختلافاً في الأصول فهو يعتبر مقصراً في فهمها إذ إنه يعول على الظاهر من الأسباب دون الحقيقي منها^(٣) .

وهكذا تتضح لنا عمق المأساة الفكرية التي راح العقل الإسلامي ضحية لها دون أن يكون طرفاً فيها فقد نقل هذا التراث إلى المسلمين دون أن يتمكنوا من القيام بدراسات نقدية لتأصيله قبل هضمه والتأثر به وذلك بسبب جهلهم باللغات الأجنبية إبان بداية عهد التفلسف وانحصار إتقانها في دائرة النقلة من السريان .

على أننا يجب أن نثبت هنا بوضوح أن ابن سينا قد خامره الشك في أصالة كتاب اللاهوت المنحول ، فقد قال عبارته النقدية الدامغة « على ما في أثولوجيا من المطعن .. »^(٤) .

ولكنه لم يمحض قدما في استغلال هذا النقد والاعتراض على مضمون هذا الكتاب بل لقد نقل عنه كما تأثر به أصحاب المشائية المزعومة من فلاسفة الإسلام ولاسيما في مجال الميتافيزيقا .

ويجب أن نشير في هذا الصدد إلى أن المسلمين رغم تعثرهم في معرفة أرسطو الحقيقي بسبب ما نقل إليهم من تراث يوناني ملفق كان من جرائه أنهم اعتنقوا مذهب الأفلاطونية المحدثة وهم يعتقدون أنه لأرسطو إلا أنهم قد برعوا في فهم منطق أرسطو بل والإضافة إليه وكذلك في مجال دراساتهم حول النفس وقواها والأخلاق والسياسة .

٤ - ولكتنا نلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المشائية الإسلامية المزعومة والتي ترجع في هيكلها العام إلى نظرية الفيض الأفلوطينية تنطوي على أصول أفلاطونية مستترة تبدأ

من الكندي مارة بالفارابي وابن سينا وسنرى كيف أنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية إلى ابن سينا تتضمن منذ نشأتها عناصر أفلاطونية في بنيتها الأساسية .

والأمر الذي لا شك فيه أن نظرية العقول العشرة هي قوام مذهب المشائية الإسلامية في الميتافيزيقا وقد ظل جمهرة المؤرخين الإسلاميين يرددون هذه النظرية دون أن يفطنوا إلى مصدرها الحقيقي والدليل على هذا أن أحداً منهم لم يستطع تبرير عدد العقول العشرة فبعضهم يقرر مرة بأنهم ثمانية ثم يضيف إليهم روح القدس أو العقل الفعال وذلك مثل الفارابي بل إنه يختلف مع نفسه في ذكر عدد العقول من كتاب

لآخر . وكذلك ابن سينا فإنه لا يلتزم بعدد معين بها، الأمر الذي نجده أيضاً عند ابن ميمون وتلامذته .

فيذكر ابن سينا في رسالة الزيارة^(٥) أن عدد العقول المفارقة ثمانية وفي رسالة الملائكة يذكر أنها تسعة . أما « ملا أولياء » شارح الشفاء فإنه يذكر أن ابن سينا لم يحدد موقفه بالنسبة لعدد العقول^(٦) وذلك يرجع إلى أنه وغيره من الإسلاميين وجدوا أن تصور أفلاطون لعدد الأفلاك السماوية الذي نقل إليهم عن طريق ما ترجم من التاسوعات يختلف عن تصور أرسطو لها فقد جعلها أرسطو خمسة وخمسين وهذا هو سبب حيرتهم في تحديد عدد عقول الأفلاك^(٧) .

ولعل معرفتنا بالأصول التاريخية لنظرية العقول العشرة قد يوضح لنا السبب في تحديدها بعشرة عقول في بداية الأمر .
ولكى تتضح الصورة فإننا نورد موجزاً لهذه النظرية كما أشار إليها الفارابي .

٥ - يوجد الله في قمة الوجود وهو الواحد منبع الفيض ومصدره ولما كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإن أول ما يصدر عن الواحد العقل الأول وتتابع سلسلة الفيض فيصدر عن العقل الأول العقل الثاني وجرم الفلك الأقصى والنفس الكلية وعن الثاني يصدر الثالث وسماؤه ثمانية هي كرة الكواكب الثانية وعن الثالث يصدر الرابع وكرة زحل عن الرابع يصدر الخامس وكرة المشتري وعن الخامس يصدر السادس وكرة المريخ وعن السادس يصدر السابع وكرة الشمس وعن السابع يصدر الثامن وكرة الزهرة وعن هذا الأخير يصدر العقل التاسع وكرة عطارد ويصدر عن العقل التاسع العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابي بروح القدس أو هو واهب الصور وهو همزة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي^(٨) .

وهكذا تكتمل صياغة مذهب الفيض الإسلامي الذي عرف بأنه فلسفة الإسلاميين على وجه العموم فيما عدا ابن رشد الذي انتقد ابن سينا لأنه كان السبب في هجوم الغزالي على الفلسفة لاعتناقه نظرية الفيض التي لا يمكن التدليل على صحتها ، وقد تأثر ابن سينا بهذا المذهب كغيره في مذهبه الرسمي ذلك لأنه قد وضع معظم كتبه الكبرى محتذياً الخطوط العريضة لمذهب الفيض كما أشار إليه الفارابي وكان ذلك تحت تأثير بعض معاصريه ومنهم تلميذه الجوزجاني الذي طلب إليه أن يعكف على تسجيل مذهب المشائين فصدع بالأمر وتوجد عبارات لابن سينا تؤكد هذا القول ولاسيما

في مهاجمته لمقدم المشائين فورفوريوس فهو يشير إليه بقوله : «استشهاد صاحب المشائين»^(٩) وكذلك ذكره للمشائين بقوله في الإشارات^(١٠) : «إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم ...» .

وهو يقصد بهم المشائين لأن مذهبهم كان سائداً في عصره وهو يذكر أيضاً أن مقدم المشائين فورفوريوس قد وضع كتاباً عن العقل والمعقولات ، طالما أشادوا به بينما يعتبره هو كتاباً لا قيمة له إذ هو مجرد مجموعة من النصوص التي لا أساس لها من الحقيقة وكذلك فإنه - أي ابن سينا - مقتنع بأن المشائين لا يكادون يفقهون شيئاً من الفلسفة فضلاً عن أن مقدمهم فورفوريوس كان يرد بحجج لا معنى لها على معاصريه الذين يوجهون إليه انتقاداتهم^(١١) .

ويصرح ابن سينا في منطق الشرقيين كذلك بأنه إنما ألف كتباً في مذاهب المشائين بناء على طلب المشائين ، أنفسهم المعجبين بهذا المذهب فيتحدث بتهكم عن هؤلاء المشائين لأنهم في نظره زعموا أن الله لم يهب الحكمة لغرهم وأن غرهم لن يحظى بعناية الله ورحمته مثلهم^(١٢) .

وأقوال ابن سينا هذه تدل دلالة صريحة على أنه لم يكن مشائياً وأنه كان مؤرخاً للفلسفة الإسلامية فحسب ولا سيما في كتبه الكبرى مثل الشفاء والنجاة .

ويمكن الكشف عن مذهبه الحقيقي في الأنماط الأخيرة من الإشارات وفي رسائله وتعليقاته على أثولوجيا وهي ذات اتجاه أفلاطوني واضح المعالم ، وذلك على الرغم من أن ابن سينا تصدى لنقد نظرية المثل فيما نقله عن نصوص أرسطو الحقيقية ولكنه كان في هذا المجال ناقلاً وليس صاحب رأى . ومع هذا فإنه بعد أن اتضح لنا في دراستنا عن أفلوطين أن مذهب ينطوي على نقد أفلاطوني واضح فإنه يتعين إعادة النظر في فلسفة المشائين . الإسلاميين لمعرفة ما تحويه من بنور أفلاطونية حتى تتكشف لنا الاتجاهات الأفلاطونية الميتافيزيقية لهذه الفلسفة .

وعلى أية حال فإننا إذا أردنا التعرف على أصول نظرية الفيض الإسلامية ومصادرها فلا بد لنا من الرجوع إلى صورة النظام الفلكي المصاحب لعالم العقول العشرة في مذهب بطليموس^(١٣) .

فقد اعتقد البعض أن فلسفة أفلوطين هي المصدر الحقيقي للمشائية الإسلامية ولكننا

لا نجد أية إشارة كالتاسوعات تفيد بأن عدد العقول هو عشرة بل تكتفى نصوص التاسوعات بالكلام عن أساس نظرية الفيض وصدور العقل الأول من الواحد ثم مراتب الوجود المصاحبة للمصادر الأولى دون أى تحديد لأعداد الصدورات . فيكون لنا أن نتساءل عن مصدر القول بالعقول العشرة .

مع التسليم بأن مقولة الفيض أو الصدور مأخوذة من التاسوعات .

٦ - لقد لاحظ أحد شراح ابن سينا وهو « ملا أولياء » في شرحه على كتاب « الشفاء » أن ابن سينا يتكلم عن التعليمات المفارقة ويقول إنها عشرة وهو يفيض بها الأعداد الرياضية المعقولة ومن ثم فقد أشار « ملا أولياء » إلى أن هذه هي مثل أفلاطون وأعداده المثالية هذه الإشارة الموجزة والواضحة المدلول إنما تدل على أن في قمة العالم المعقول توجد الأعداد المثالية المفارقة وهي المثل العليا ، هذا بالإضافة إلى أن ابن سينا نفسه كان يعلم بحقيقة مذهب أفلاطون فهو يذكر في الشفاء أن بعض اليونانيين قد طبقوا القسمة الثنائية (ويقصد أفلاطون) فقسموا الموجودات إلى قسمين أحدهما محسوس والآخر معقول دائم وسموا هذا المعقول مثالا . وكذلك فإن ابن سينا يميز بين مذهب أفلاطون وسقراط ومذهب تلامذة أفلاطون . فقد ذكر أن أفلاطون وأستاذه قد قالوا بأنه يوجد للإنسانية معنى ونموذج مشترك يشارك فيه أفراد النوع الإنساني وهو مثال معقول مفارق لا يخضع للتغير وبينما يذهب في إلهيات الشفاء إلى القول بأنه توجد مثل الأشياء الطبيعية فحسب^(١٤) نجده في منطق الشفاء يذكر أن المثل للأشياء الطبيعية وللتعليمات سواء بسواء^(١٥) كما ينقل عن ميتافيزيقا أرسطو قول الأفلاطونيين بالمتوسطات^(١٦) الرياضية التي لا تعتبر مفارقة تماماً .

ويرى ابن سينا أن تلامذة أفلاطون الذين يقولون بأن مبادئ الموجودات الطبيعية هي أصول تعليمية أى رياضية إذا اتحدت مع المادة تكون منها الموجود الطبيعي^(١٧) ، وهذه إشارة إلى التعاليم الشفوية لأفلاطون كما وردت عند أرسطو ، وقد أشار ابن سينا إلى أن القول بالأعداد كأصل إنما يرجع إلى الفيثاغوريين .

والحقيقة أن الفيثاغوريين هم الذين قالوا بأن الأعداد قوام الموجودات الطبيعية كما أخطأ ابن سينا في نسبته نظرية الواحد والثلاثي اللامحدود إلى الفيثاغوريين إذ إنها لأفلاطون كما يذكر أرسطو في الميتافيزيقا^(١٨) وكما نجدها في محاور فيليوس . هذا ويجب أن نشير إلى أن ابن سينا بوصفه مؤرخاً للفلسفة قد لخص حجج أرسطو

في نقده لنظرية المثل^(١٩) .

وعلى الرغم من أنه ينقد أفلاطون في قوله بالمثل التعليمية المفارقة إلا أننا نعلق أهمية كبرى على هذه النصوص لأنها تدلنا على أن المسلمين عرفوا نظرية المثل الرياضية الأفلاطونية من خلال ترجمة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ومنع هذا فإنهم عجزوا عن الاستدلال على مطابقة نظرية العقول العشرة بهذه الأعداد المثالية وذلك بسبب الخلط والتلفيق الذي تم في مدرسة الإسكندرية .

ولكن على الرغم من استعراض ابن سينا لأوجه النقد الموجهة في نظرية المثل الأفلاطونية نقلاً عن أرسطو إلا أنه كان بحسب اعتقاده الحقيقي (ليس كمؤرخ للفلسفة) يفسر نظرية العقول تفسيراً أفلاطونياً فهو يشير إلى المثل الأفلاطونية في عرضه لمشكلة العقول وفيضها فيذكر أن لكل فلك عقلاً مفارقاً نسبته إلى النفس التابعة له كنسبة نفوسنا إلى العقل الفعال وهذا العقل مثال كلى معقول ونموذج للنوع الحى المقابل له^(٢٠) .

وهنا نجد انتقالاً من أفلاطون ثم أفلوطين وثامسطيوس (٣١٧ / ٣٨٨ م) عبر الاسكندر الأفروديس ويبدو أن شراح ابن سينا كانوا شاعرين أيضاً باتجاهه الأفلاطوني « فعلا صدرا » يذكر أن تمت تشابها كبيرا بين نظام العقول العشرة والمثل الأفلاطونية^(٢١) وقد أشار ابن رشد أيضاً إلى أن ابن سينا وتلامذته اتجهوا للتوفيق بين أرسطو وأفلاطون^(٢٢) وقد أشار ابن سبعين كذلك إلى أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذ من أفلاطون وأن إشارات ابن سينا وقصته حى بن يقظان ترجع إلى قوانين أفلاطون وأفكار الصوفية وابن سينا نفسه يشير إلى نص « القوانين » لأفلاطون في رسالة إثبات النبوات^(٢٣) عند كلامه عن استخدام الفلاسفة وأبناء اليونان للأسلوب الرمزي .

فكيف إذن انتقلت هذه الآراء من أفلاطون إلى المسلمين .

نحن نعرف أن أفلاطون وضع الصيغة الأولى لنظرية المثل ابتداءً من أقراطيلوس حتى اكتمالها في الجمهورية ، ولكن الصعوبات التي واجهت النظرية والتي عبرت عنها محاوره بارمنيدس أدت به إلى استخدام الرياضة في التعبير عن المثل ، فقدم لنا نظرية الأجناس العليا في السفسطائي ثم قدم نظرية الخليط والثنائى اللامحدود في محاوره فيليوس ، وكان النقاد يعتقدون أنه لا توجد أية صلة بين المحاولات

الأفلاطونية المكتوبة والآراء الشفوية التي أوردها أرسطو فيما بعد ولكننا استطعنا أن نجد هذا الاتصال في المعالجة الرياضية لمثل أفلاطون في محاور فيليوس وعلى هذا النحو توجد الأعداد العشرة المثالية وهي المثل الرياضية في قمة الوجود وعلى رأسها الواحد ثم مثل عالم الأجسام كالطول والعرض المثاليين ثم عالم المتوسطات الرياضية ويسميه المسلمون بعالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة عند الإشرافيين الخ^(٢٤) .

ولما كان النقد الموجه إلى نظرية المثل قد قام في أساسه على صعوبة المشاركة بين المحسوس والمعقول لهذا فقد اتجهت النظرة الرياضية عند أفلاطون إلى الإكثار من الوحدات الوجودية ابتداء من الواحد حتى يمكن المشاركة والعبور من أدنى الموجودات إلى أعلاها مادام هدف المذهب الأفلاطوني هو الخلاص من عالم الأشباح والظلمة .
ولما كان كل مستوى أعلى في الوجود يفضى إلى ما يليه فإننا نستطيع إدراك المصدر الحقيقي لمقولة الصبور عند أفلاطون .

وإذن فقد كان تطور مذهب أفلاطون هو المصدر الحقيقي لنظرية الصبور هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت آراء أفلاطون في المحاروات وكذلك آراءه الشفوية التي أشار إليها أرسطو ولاسيما في كتاب الميتافيزيقا قد نقلت إلى المسلمين كما اتضح لنا من تناول ابن سينا لها في كتاب الشفا في كلامه عن التعليمات المفارقة وكذلك إدراك شارح ابن سينا أن هذه هي مثل أفلاطون وهي التعليمات المفارقة أى الأعداد المثالية العشرة ، لهذا فإن المسلمين يكونون قد علموا بالوضع الميتافيزيقى لهذه الأعداد كيف أنها تشكل عالم المعقولات العليا هذا بالإضافة إلى أن أفلاطون قد بدأ خطواته الأولى بتسمية العدد المثالي الصادر من الواحد «عقلاً أول». ولا بد أن تطور النظرية إلى الصورة التي عرفها المسلمون قد مر خلال الفترة المتأخرة من مدرسة أفلاطون ولاسيما عند أبروقلس وياميليخوس .

وعلى أية حال فسيأتى الدليل على صحة الرأى الذى نسوقه هنا حينما نصل إلى كشف النقاب عن أفلاطون ومذهبه الحقيقي في المدرسة الإشرافية .

ومع هذا فإننا نستطيع القول بأن الاتجاه الأول في الفلسفة الإسلامية لم يكن مشائياً كما اعتقد جمهرة المؤرخين بقدر ما كان أفلاطونياً مستتراً تحت ستار أرسطى مزعوم ، إذ أن لب نظرية الفيض إنما يرجع إلى أفلاطون الحقيقي .

٧ - وكان لابد من الكشف عن هذا التيار الأفلاطوني الكامن في بناء الفلسفة الإسلامية الأولى . وقد تصدى لهذا العمل النقدي الكبير فيلسوف هو أبو البركات البغدادي^(٢٥)

الذي يعتبر (عمانويل كانت الفلسفة الإسلامية) إذ إنه كان في مفترق الطرق إلى ظهور مدرسة أفلاطونية واضحة المعالم تنصب لأفلاطون وهي المدرسة الإشرافية ومدرسة أرسطية يترعماها ابن رشد وقد استمر تطور كل من المدرستين في اتجاهها رغم أن المؤرخين يعتقدون خطأ أن الإسلاميين حذفوا ابن سينا في رأيه إلى منتصف القرن التاسع عشر ولكنه يتضح من كتاب الأساتذة الأربعة لملاحسن أنهم كانوا يمثلون المدرسة الأفلاطونية الإشرافية وكان ابن سينا بمذهبه الحقيقي في الحكمة الشرقية داخلاً في خضم التيار الغالب .

ويرجع الفضل إذن لأبي البركات في إنماء الأفلاطونية المستترة في مذهب ابن سينا الرسمي .

لقد انتقد أبو البركات البغدادي نظرية الصدور عند ابن سينا وجعل الله خالقاً بالذات وليس بالطبع كما يرى ابن سينا ، وجوده هو غايته من فعله وهو يعمل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك غايته وهي (وجوده) . وقد انتقد أبو البركات إنكار علم الله بالجزئيات على ما ذهب إليه ابن سينا .

والله عنده نور الأنوار وعنه ينشأ الوجود^(٢٦) ثم يبدأ بعد ذلك في عرض نظرية الصدور المشائية بإيجاز وينتهي بقوله إنهم جعلوا عند العقول التي يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا في الحركات الفلكية .

وهذا هو الذي نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار الثقيلة أشبه منه بالأنظار العقلية^(٢٦) ، ويتابع أبو البركات انتقاده للمشائين فيرى أنهم يضعون مبادئ مذهبهم وضماً دون إيراد براهين وحجج مقنعة الترتيب فالواحد يخلق الأول ويخلق لهذا الأول ثان والثاني ثالث دون أن تحدث كثرة في ذاته ويكون هو غلة هذا الخلق كله وهم خلطوا بين القبل والبعد العلي والقبل والبعد الزماني فالرجل قد يشتري عبداً لعبده وعبداً لهذا العبد الأخير ولكن هؤلاء جميعاً يعتبرون عبيداً لسيدهم كما يقول أبو البركات أما المبدأ الذي يحتجون به وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإنه لا يصدق إلا مرة واحدة منذ بدء الخليقة

وذلك في خلق آدم ثم تكاثرت المخلوقات طويلاً وعرضاً وكلها صادرة عن الوجود الإلهي وقد أخطأ المشاؤون حيناً حددوا قدرة الله على الإيجاد بالاتجاه الطولي التنازلي للفيض فحسبوا إذ إن هذا يعني أنه لن توجد كثرة موجودات على مستويات واحدة .

والأمر الذي لا شك فيه أننا نجد عند أي البركات طرفاً من المناقشات التي كانت تدور في أكاديمية أفلاطون حول الواحد والكثير وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة وقد لخصها ابن سينا في إلهيات الشفا حين كلامه عن المثل والتعليمات المفارقة على ما ذكرنا وذلك نقلاً عن أرسطو ولكن الإسلاميين جميعاً لم يعمروا انتباهاً كبيراً إلى هذه المشكلة ولم يعمروا بالبحث عن مصادرها التاريخية رغم أنهم عانوا من نتائجها في صوره مذهب الفيض وفي قولهم بالعقول العشرة .

وعلى هذا النحو فإننا نرى كيف يوجه أبو البركات نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التي تقوم على أساس تحديد الفيض في اتجاه طولي تنازلي وينتهي إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات في كل الاتجاهات فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذي يخلق باستمرار دون توقف في اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولي التنازلي كالشمس ترسل أشعتها في جميع الاتجاهات وهذا الخلق ليس صدوراً ضرورياً بل هو فعل صادر عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تعلق به العرض .

وترجع أهمية مذهب أبي البركات في أنه يعد حلقة وسطى بين مذهب المشائين الإسلاميين والاتجاهين الرئيسيين اللذين ظهرا بوضوح بعد ، وهما الاتجاه الأفلاطوني والاتجاه الأرسطي وقد كان نقده الموجه إلى المشائين بينا في إظهار الأفلاطونية المستترة لديهم .

على أن مذهب أبي البركات يعد من ناحية أخرى إرهاباً للمذهب الأفلاطوني الإسلامي المكتمل فقد مهد الطريق أمام المدرسة الأفلاطونية الإشراقية كما ظهرت عند السهروردي الإشراق رغم أنه استعار التنظيم الملائكي للأنوار الوجدانية كما فعل ابن سينا في رسالة الملائكة التي يردد فيها مونس أبروفلس الأفلاطوني المحدث .

وكان لأبي البركات تأثيره الكبير في بناء المذهب عند السهروردي فقد استعار شيخ الإشراق فكرته الأفلاطونية عن الإيجاد الطول والعرض ثم من تعدد فعل الإيجاد النوراني إلى ما لا نهاية على ما سنرى .

٨ - ولا شك أن ظهور الأفلاطونية الإسلامية عند السهروردي بعد نقد أئى البركات البغدادي للمشائية المزعومة كان أمراً حتمياً بعد أن اتضحت الخطوط العريضة للتيار

الأفلاطوني في بناء المذهب الفلسفي عند المسلمين .

يدور مذهب السهروردي حول فكرة الإشراق فالأول أو نور الأنوار يفيض منه النور وتصدر عنه بعد ذلك أنوار طولية ويسمى بالقواهر الأعلى ثم تصدر من هذه القواهر العليا أنوار من الطبقة العرضية يسمى بأرباب الأنواع وهى التى تدبر موجودات العالم الحسى ويتوسط هذين النوعين من الأنوار عالم أوسط يسمى السهروردي بعالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة^(٢٧) .

ويقول الإشراقيون إن مذهبهم هو مذهب أفلاطون ويسمون أنفسهم بالأفلاطونيين ويتمسك أحد تلامذته فى المدرسة وهو قصاب باشى زاده بهذه التسمية مؤكداً أنهم كأفلاطونيين لهم مذهبهم الذى يختلف عن مذهب المشائين الإسلاميين^(٢٨) .

ولذلك فإن قصاب باشى زاده^(٢٩) يذكر أن الجواهر المجردة المقابلة للجواهر الحسوسة هى العقول العشرة الطولية ، وهنا نجد إشارة مزدوجة إلى الأنوار الطولية عند السهروردي وهى أمهات أو نماذج الموجودات وأولى الأعداد المثالية العشرة عند أفلاطون فكأنه قرن العقول المشائية العشرة صراحة بالمصدر الإشراقى الذى يرجع إلى أفلاطون، وتكمن مطابقة « قصاب باشى زاده » للعقول العشرة بالعقول الطولية لكى تتضح لنا حقيقة الأصل الأفلاطونى لها لأن هذه العقول الطولية هى الأصول العليا للموجودات والتى تعلو العقول أو المثل العرضية وهى المثل التى عرض لها أفلاطون فى الجمهورية .

وقد ذكرنا فى موضع سابق كيف أن « ملا أوليا » شارح الشفا قد أشار إلى أن التعليمات المفارقة (الأعداد المثالية عند أفلاطون) هى مثل أفلاطون وبهذا تكتمل صورة التيار الأفلاطونى الذى تقدم على أساسه ميتافيزيقا المشائية المزعومة عند المسلمين ثم يتجلى فيتخرج منه مذهب الإشراق الأفلاطونى الواضح المعالم .

ولكننا نلاحظ أن تمت اختلافات بين مذهب أفلاطون سواء فى المحاورات أم فى الآراء الشفوية فإذا سلمنا بأن الأعداد المثالية العشرة هى المحصلة التى انتهى إليها المذهب فى صورته الشفوية وأنها تتطابق مع قول الإشراقيين بالأنوار الطولية من حيث

وضعها الأنطولوجي ، إلا أنه بينما يحدد أفلاطون هذه المثل الدينامية بالعدد عشرة الذي يبدو أنه استمد من فيثاغورس نجد أن الإشرافيين يطلقون أعداد هذه الأنوار إلى ما لا نهاية ، إذ يذهب السهروردي إلى أنها ذات أعداد لا تحصى هذا فضلاً عن استخدامه لما يسميه بالجهات العقلية مثل الإشراف والمشاكلة والقهر والمحبة
الط

أما المثل العرضية عند السهروردي وهي التي يسميها بأرباب الأنواع فهي المثل الحقيقية التي هي النماذج المعقولة للأنواع الحسية بحسب وضعها الأول في «الجمهورية» وقبل النقد الذي اشتملت عليه محاوره بارمنيدس .

وبلى هذه المثل عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند أفلاطون وقد رتبها لتكون مبدأ يسمح باتصال المحسوس بالمعقول بعد أن تأزم الموقف بسبب عدم إمكان المشاركة بينهما لتغاير الطبيعتين . وقد أصبح لهذا العالم الأوسط دور صوفي فيما بعد ، إذ يتم التطور من أدران الحس قبل الولوج إلى حظيرة عالم القدس أي العالم المعقول . ومادام المذهب يستهدف الوصول إلى العالم العقل وإلى قمته أي إلى الخير بالذات لهذا كان من الضروري أن تكون مراتب الوجود الصاعدة هي بعينها مراتب الصعود في السلم الروحي . من الكهف (عالم الحس) إلى العالم العقل عند أفلاطون ومن عالم الظلمة إلى نور الأنوار وهو قمة العالم النوراني . وهكذا يتضح لنا كيف أن المذهب عند كل من أفلاطون والإشرافيين قد أصبح دستوراً للممارسة الروحية وسلوك طريق التطهر تحقيقاً للوصول إلى قمة العالم المعقول .

ويبدو أن الإشرافيين استفادوا من التطور الذي انتهى إليه مذهب أفلاطون في المثل ، فقد حقق مذهبهم خلاصة ما انتهى إليه المذهب الرياضي عند أفلاطون ، فضلاً عن مقولة « الصلور » التي اتسم بها مذهب أفلاطون والتي جاءت تعبيراً عن حركة تتابع النزول والصعود بين مراتب الوجود التي قال بها أفلاطون ، وبالإضافة إلى هذا فإنهم أدخلوا في مذهبهم خلاصة نظرية المثل في صورتها الأولى وأطلقوا عليها اسم « المثل العرضية » كما ذكرنا .

وعلى أية حال فإنه كان يجب أن يتأثر أصحاب الأفلاطونية الإشرافية بمختلف التيارات الفلسفية التي كانت سائدة في العالم الهلنستي ولاسيما بعد ظهور مذهب

الأفلاطونية المحدثه ، ومع هذا فإننا نرى أن مذهب الإشراقيين لا يختلف في بنيته الأساسية عن مذهب أفلاطون وآرائه بشقيها المدون والشفوي .

٩ - وإذا كان الإشراقيون يتمسكون بارتباطهم بأفلاطون وأنهم يرون أنهم يمثلون المدرسة الأفلاطونية في الإسلام فإن ابن رشد يعد من ناحية أخرى على رأس المدرسة الأرسطية الإسلامية . ولقد حسم الموقف بعد النقد الذي وجهه أبو البركات البغدادي للمشائية الإسلامية وقد تمخض هذا كله عن ظهور مدرستين : إحداهما تتعصب لأفلاطون والأخرى أرسطية تشجب كل ما لا يتصل بالفكر الأرسطي من آراء .

ولسنا في حاجة إلى الإفاضة في الكلام عن أرسططالية ابن رشد الشارح الأكبر التي أخرجت عنه عدة دراسات مستوعبة .

١٠ - نتائج البحث :

وأخيراً فإننا نستطيع بعد هذا العرض الموجز لتيارات الفكر الفلسفي في الإسلام أن نحدد الخطوط العريضة لقنواتنا الجديدة في معالجة هذا التراث الذي يتعين معها إعادة النظر في تاريخ مسار الحركة الفلسفية في الإسلام .

أ - أن المسلمين رغم أنهم كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان حتى ترجمت كتبهم إلا أن حركة التلقيق وكذلك الخلط الشنيع الذي تم في مدرسة الإسكندرية ونقل إلى المسلمين في هذه الكتب المترجمة قد ألجم قدراتهم العقلية وفطرتهم التلقائية وأعاقها عن الانطلاق وبذلك حد من حرية النظر والتأمل تحت وطأة هذه التلقيقات المليستية التي اكتسبت على مرور الزمان صورة ما لا يمكن للمسلمين به من العقائد عند فلاسفة الإسلام .

ب - لقد عرف المسلمون بأنهم أصحاب للمشائية الإسلامية ولكن الإطار العام لمذهبهم في الميتافيزيقا مستمد من الأفلاطونية المحدثه يطبق هذا على الكندي والفارابي وابن سينا في مذهبهم الرسمي ، والحقيقة كما بينا أن مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولا سيما في نظريتهم عن العقول العشرة وهي الأعداد المثالية عند أفلاطون وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذي يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة .

ج - وقد جاء المذهب التقليدي لأبي البركات البغدادي وهجوم الغزالي على الفلسفة لكي يكشف عن التيار الأفلاطوني الخالص الذي عد موقف أبي البركات إرهاباً له ومن ناحية

أخرى فإن مذهب أفلاطون كان مقبولاً بصفة عامة عند أصحاب النزعة الدينية الصوفية بصفة خاصة على عكس مذهب أرسطو .

د - تمثل قيام الأفلاطونية الإسلامية في صورة مذهب الإشراق عند شهاب الدين السهروردي . أما مذهب أرسطو فقد عرف عند ابن رشد ومدرسته .

وعلى هذا النحو يمكن تصور الإطار العام للفلسفة الإسلامية في صورة أفلاطونية كامنة ثم نعد بناء أظهر الأفلاطونية في صورة مذهب الإشراقيين الأفلاطوني التركيب وقد ساعد هذا النقد أيضاً على إيضاح حقيقة مذهب أرسطو عند ابن رشد .

* * *

الهوامش

- (١) كتاب التمهيد : للشيخ مصطفى عبد الرازق .
- (٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى عند أرسطو والمدارس المتأخرة (مدرسة أفلوطين) .
- (٣) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين .
- (٤) كتاب المباحثات « أرسطو عند العرب » : عبد الرحمن بدوى ، ص ١٢١ .
- (٥) ابن سينا : رسالة الزيارة ص ٣٣ .
- (٦) شرح الشفا . طبعة طهران ص ٦١٨ .
- (٧) م ١ ص ٦١٥ .
- (٨) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة .
- (٩) الإشارات . طبعة فورجيه ١٨٩٢ ص ١٩٧ .
- (١٠) م . س ص ١٧٨ .
- (١١) م . س ص ١٨٠ .
- (١٢) منطق الشرقيين . طبعة القاهرة ١٩١٠ (ص ٣ - ٤) .
- (١٣) Bréhier: L'intelligence chez Plotin L'introduction
- (١٤) الشفاء (ص ٥٥٧) .
- (١٥) منطق الشفاء .
- (١٦) الشفاء (ص ٥٥٧ - ٥٥٨) كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقرة ٩٨٧ ن س ٢٦ - ٢٧ . انظر كذلك رسالة فى المثل المعلقة (ص ٧) فى المثل الأفلاطونية لمؤلف مجهول .
- (١٧) الشفاء (ص ٥٥٨) .
- (١٨) الميتافيزيقا فقرة ٩٨٧ ب/س ٢٥ .
- (١٩) الشفاء (ص ٥٦١) .
- (٢٠) النجاة (ص ٢٧٣) .
- (٢١) الشفاء (ص ٦١٨) .
- (٢٢) تهافت التهافت . طبعة القاهرة (ص ٦٢) تلخيص رسالة القس لابن رشد طبعة لقاهرة (ص ٨٥ - ٩٦) .
- (٢٣) رسالة إثبات النبوات (تسع رسائل للحكمة) (ص ٢٤) .
- (٢٤) أصول لفلسفة الإشراقية للمؤلف .
- (٢٥) أبو البركات البغدادي صاحب كتاب للمعتبر فى الحكمة المتوفى ٥٤٧ هـ .
- (٢٦) كالمعتبر فى الحكمة (ص ١٥١ - ١٥٢) طبعة حيدر أباد .
- (٢٧) أصول الفلسفة الإشراقية/ حكمة الإشراق للسهروردي .
- (٢٨) أصول الفلسفة الإشراقية .
- (٢٩) ملحق رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية .
- (٣٠) راجع أصول الفلسفة الإشراقية (للمؤلف) نظرية الأنوار العقلية .

(الجلسة الثانية) (*)

رئيس الجلسة : د. محمد عثمان نجاتي
مقرر الجلسة : د. حامد طاهر

الفلسفة والواقع في البيئة الإسلامية
د. محمد عبد الستار نصار

أستاذ الفلسفة بكلية الشريعة - جامعة قطر

(*) ١٩٨٩/٧/٣١ م.

الفلسفة والواقعة

في

البيئة الإسلامية

أ.د. محمد عبد الستار نصار

أستاذ بكلية الشريعة - جامعة قطر

الفلسفة والواقع في البيئة الإسلامية

تمهيد :

سألت نفسي كثيراً ، كلما خطوت في دراسة الأنماط الفكرية الفلسفية : هل كانت البيئة الإسلامية ذات الصبغة الدينية في حاجة إلى فلسفة ؟ والذي أوحى إلى هذه التساؤلات أنه يبدو للناظر أن المشكلات الرئيسية التي استلهمت فكر الفلاسفة والتي لا يزالون فيها على رؤى متباينة ، قد جاء الدين وحسمها ، بحيث لم يبق لسائل أن يسأل بعد ذلك .

وإذا لم يكن للدين إلا الدور الحاسم في تحديد الإطار العام الذي يمكن للعقل أن يبحر فيه ويصير - وهو عالم الشهادة - واختصاصه هو بعالم الغيب ، لكفاه هذا الدور ، وكأنه أراد أن يبرز للعقل أن مطامحه في ما وراء عالم الحس لا يمكن أن تثمر يقيناً يعطمئن إليه العقل أو يرضى به القلب .

غير أن المسألة لا يمكن أن تقف بالباحث عند هذا الجانب من القضية - قضية العلاقة بين العقل والدين ؛ لأن الواقع يرينا أن أنماط التفكير لدى المتدينين ليست سواء ، فمنهم من يقف عند حدود ظاهر النصوص لا يتجاوزها ، خشية أن يكون في هذا التجاوز ما لا يكون مراداً لقائل النص ، ومنهم يتجاوز هذا الظاهر إلى معنى يقبله في حدود ما تفره الضوابط اللغوية ، ومنهم من يتجاوز ذلك بكثير فيرى أن النصوص ليست إلا رموز التأويلات ولها معان كثيرة . ويرى أن في هذا حيوية النص واستيعابه لكل الأفكار المتعلقة به.

هذا ما يتعلق بالجانب النظري للقضية ، أما الجانب العلمي فقد أظهر أن العقلية الإسلامية قد أحدثت نوعاً من الانسجام التام بين مطالب الواقع العلمية والفكر الوارد ، بل لم تقف عند هذا الحد فقد أضافت وطورت وأبدعت . حتى ظهر من الرموز العلمية في البيئة

الإسلامية شخصيات كبيرة لازالت الدراسات تدور حول مبدعاتها حتى العصور المتأخرة .

ذلك هو الإطار المهد لما أريد أن أقول، وإذا كان واقع تراثنا يرينا أن الجانب النظرى من تفكير المسلمين ، ونعنى به الفلسفة التى استلهمت الفكر اليونانى بخاصة والفكر الفلسفى الوارد عامة ، يتضاءل من الناحية الإبداعية إذا قورن بالجانب العلمى من هذا التراث ، وأعنى به ما خلفته العقلية الإسلامية فى مجال الطب والفلك والكيمياء والفيزياء والرياضيات والموسيقى الخ . فهل يعنى هذا أن أحد جانبي الفكر الفلسفى لدى المسلمين - وهو الفكر النظرى - لم يكن مستجيباً للواقع بنفس القدر الذى أحدثه الجانب الآخر وهو الجانب العلمى ؟ هذا هو محور البحث .

ماذا نعنى بالواقع ؟ نعنى بالواقع هنا الوجود الخارجى المستقل عن الذات العارفة ، وما يحتاجه هذا الواقع ، بغية تطويره وترقيته من الجانبين الروحى والمادى بحيث لا يمكن عزل أحد الجانبين عن الآخر ، كما يصور منهج الإسلام الصحيح .

طبيعة البحث :

يظهر مما سبق أن البحث سينظر فى : هل استجاب الفكر الفلسفى النظرى ، الذى شغل به فلاسفة الإسلام أنفسهم لواقع الأمة الإسلامية ؟ وفى نفس الوقت إلى أى مدى كانت استجابة الفكر العلمى لواقع تلك الأمة . وإذا كان من المعلوم أن بعض فلاسفة الإسلام قد جمعوا فى تفلسفهم بين الجانبين معاً ، فإننا سنرى إلى أى مدى كان الفيلسوف الواحد منهم مبدعاً فى جانب وأقل إبداعاً فى الجانب الآخر .

خطوات البحث :

١ - الاتجاه النظرى للتفلسف عند المسلمين .

أ - التفلسف لذاته .

ب - التفلسف الموفق بين العقل والروحى .

ج - مظاهر الإخفاق أو النجاح فى هذا الفرع .

٢ - الفكر العلمى الإبداعى لدى المسلمين .

أ - مطالب الواقع .

ب - أسباب نفسية .

ج - أسباب حضارية .

٣ - مظاهر الإبداع في هذا النوع .

٤ - تقويم عام .

الفلسف لذاته :

لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الإنسان كائن متفلسف ، نعى بذلك أنه - وهو موصوف بالعقل - لا يمكن أن يمر على مسألة تستوقف نظره إلا ولا بد أن يقف عندها ، ومحاولة تصوره لحلول المشاكل ، هى فلسفة على نحو ما . والأهم كالأفراد لها فلسفات ورؤاها للمشاكل التى تصادفها . ولا يمكن أن نتصور أمة فيها مجموعة من أصحاب العقول السليمة إلا ولا بد أن يكون لهم تفكيرهم فى المسائل التى تعرض لهم ، فكرية كانت أو عملية . ومن ثم لا نحفل كثيراً بالأحكام التى توجه بها أصحابها إلى الأمة الإسلامية ، حين رموها بالسذاجة فى التفكير والبساطة فى النظر ، بعد أن تبين أن هذه الأحكام لا دليل عليها ، وأن التعصب والتجنى كان وراءها .

وفى تقديرى أن الأمة الإسلامية لو لم يصادف مفكروها أمامهم فكراً وارداً لكان لهم فكرهم المستقل المنبعث من البيئة والواقع ، بل إن تاريخ الإسلام يرينا أنهم فكروا ونظروا وأنتجوا فكراً يتلاءم مع واقعهم ، قبل اتصالهم بالفكر الوارد ، بغض النظر عن نوعية هذا الفكر وطبيعته ، فالعلوم الإسلامية التى نشأت فى عصر مبكر ، والتى اتسمت بالأصالة والعمق ، وامتازت أيضاً بخلوها من مظاهر أى فكر دخيل كعلوم اللغة والفقه والأصول والحديث وعلوم القرآن ، أقول كل هذه العلوم تكشف عن عقلية فاهمة هضمت ما أمامها واستوعبته ونظمت قواعد هذه العلوم فى شكل منهجى علمى . وقد تطورت فى مراحل لاحقة بفعل العامل الحضارى وتقدم الزمن والاحتكاك بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم الأخرى .

ولنا أن نشير فى هذا الصدد إلى علمين معروفين فى تراثنا الإسلامى نشأ فى عصر متقدم جدا ، ونعنى بهما ، علم الحديث وأصوله ، وعلم أصول الفقه . لقد ظهرت فى ثنايا هذين العلمين بشكلهما الأول إرهابات المنهج العلمى بالمعنى الصحيح . ومن المعلوم أن وجود منهج دقيق للبحث ، إنما يعنى أن الأمة التى تتعامل بمنهج كهذا ، تكون ذات عقلية منظمة ، يمكن أن تبدع أكثر وأكثر كلما تقدم بها الزمن ، ولو قدر لها أن تطلع على ثقافة غيرها ، فإنها تفيد منها بالقدر الذى يتلاءم مع يفتها وواقعها ، وليس فى هذا عيب على الإطلاق ، بل إن العيب فى انغلاق الأمة على نفسها ، وعدم تفاعلها مع غيرها من الأمم الأخرى ذات

التاج العلمى ، الصالح لرقبها ونهضتها ، والمطلوب هنا أن تظل الأمة مرتبطة بواقعها وجذورها ، ولا تنسلخ من عوامل بقاء ذاتيتها على نقائها وصفاتها .

لقد مثل الإمام الشافعى بحق - الدور الرائد لوضع قواعد التفكير لدى المسلمين ، فى تشييده لعلم أصول الفقه ، حتى قيل فيه إنه بالنسبة للفكر الإسلامى مثل أرسطو بالنسبة للفكر اليونانى ^(١) ولم يكن وحده فى الميدان ، بل سبقه وزامنه وأتى بعده الكثير من المفكرين الإسلاميين ، الذين يعدون بكل تجرد وموضوعية علامات بارزة فى إطار الحضارة الإسلامية مثلوا أمتهم وواقعهم أصدق تمثيل ^(٢) .

وإذا كان علم أصول الفقه من الناحية الفنية يعنى بوضع القواعد الكلية وتحديد الإطار العام الذى يساعد على استنباط الأحكام من أدلتها وهذا فى حد ذاته أمر نظرى - فإن النظرة البعيدة ترينا أن الثمرة العلمية الواقعية لهذا العلم لا تخطئها الرؤية الثاقبة ، ذلك لأن الأحكام الشرعية إنما ترتبط بالواقع وهو مجالها ومظهر وجودها ، والدين فى شموله . إنما يمثل مجموعة من الضوابط والقواعد التى تنتظم الحياة فى كل جوانبها ومراقفها ، وتعتبر أصوله بمثابة المحاور التى يدور حولها عمل العقل المنفعل بالوحى ، والهدف الأسمى للدين إيجاد الانسجام والالتزام فى واقع المجتمع ، وهو ما يعبر عنه بالسعادة الدنيوية ، ومتى كان المجتمع كذلك ظفر أيضاً بالسعادة الأخروية .

ولهذا العلم - علم أصول الفقه - ارتباط وثيق بأظهر العلوم الإسلامية الأخرى ، وبخاصة علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة ، وفى نسيجه المتلاحم من هذه العلوم يبين لنا إلى أى مدى تتجه العلوم الإسلامية النظرية إلى الحياة الواقعية لتضبط حركتها وفق منهج الحق تبارك وتعالى . هى إذاً نظرية ذات أهداف علمية واقعية ، تستجيب لحركة المجتمع ، حتى يظل موصولاً بالله رب العالمين .

الفلسف الموفق بين العقل والوحى :

وجدت العقلية الإسلامية نفسها أمام أنماط جديدة من الفكر ، بعد أن ترجمت هذه الأنماط إلى نطاق اللغة العربية ، وانبهر بعض المفكرين - وبخاصة أصحاب الاتجاه المشائى فى الإسلام - بهذا الفكر ، واعتقدوا أنه النموذج الأعلى لتتاج العقل البشرى ، لما له من دقة فى التنظيم والاستيعاب ، ولما يحتوى عليه من تحليلات وتصورات للمشاكل على نمط جديد ، وهو فى نفس الوقت له صلة بالدين ، تبدو متفقة معه فى بعض الأحيان ومختلفة معه فى

أحيان كثيرة . ولما كان الإسلام هو العقيدة المشتركة لهؤلاء الفلاسفة ، فإنهم اعتقدوا أنهم مضطرون لرفع التناقض المادى بين الدين والفلسفة ، وكان محور تفلسفهم - غالباً - هو هذا الإطار ، وهنا يمكن أن نقول : هل كان عمل هؤلاء الفلاسفة فى هذه القضية أمراً لازماً ؟ وإذا كان كذلك فهل نجح هؤلاء فيما راموه من إيجاد انسجام بين عناصر الفكر وعناصر الدين ؟ إن الإجابة على هذين السؤالين تحدد واقعية التفكير المشائى لدى المسلمين أو عدم واقعيته ، وبالتالي تبين ما إذا كان هذا النوع من التفلسف استجابة ذاتية تعبر فقط عن مطامع أصحابها الفكرية أو أن ذلك كان استجابة لواقع الأمة ، بعد أن أصبح الإسلام هو إطارها الفكرى العام .

يعلم دارس الفكر الفلسفى الإسلامى فى جانبه المشائى أن خير من يمثل هذا الفكر فى مشرق الأمة الإسلامية هما الفيلسوفان الكبيران: الفارابى وابن سينا ، وفى مغرب الأمة الإسلامية ، ابن باجة - ابن طفيل - ابن رشد ، مع التفاوت فى درجة هذا التمثيل . ولا نستطيع فى هذا البحث أن نأتى على كل المحاولات التى أبرزت تفلسفهم فى نطاق مهجتهم التى رسموها لأنفسهم ، وهى التوفيق بين الدين من جانب والفلسفة من جانب آخر ، بل سنختار بعضهم كممثلين لهذا الاتجاه فى بعض القضايا ، لنصل إلى النتيجة التى نتظرها . وسيكون الفارابى وابن سينا الممثلين لهذا الاتجاه .

نماذج من القضايا التى شغلوا أنفسهم بها :

هذه القضايا هى :

(أ) العلاقة بين الله والعالم .

(ب) الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة .

(ج) طبيعة الإنسان وماهيته .

(د) مصير الإنسان .

سنتناول موقف الفارابى من القضيتين الأوليين ، وابن سينا من القضيتين الأخريين ، لينكشف لنا من خلال هذا التناول الموقف العام للفكر الفلسفى الإسلامى فى صورته النظرية المشائية ومدى بعده أو قربه من واقع الأمة وروحها وثقافتها ، التى تنطلق من مصدرى الإسلام : القرآن والسنة ، فى صورة لا ترى عليها مسحة الفكر الدخيل .

العلاقة بين الله والعالم :

الفارابى من القائلين بشائية الوجود : الوجود الواجب « الله » والوجود الممكن « العالم »

وهذه الثنائية في طبيعة الوجود أمر حتمى ، لازم لضروريات العقل ، إذ لا يتصور للوجود حداً ثالثاً ، كما لا يتصوره واجباً كله أو ممكناً كله ؛ لأن الواقع - أيضاً - يحتم ذلك . وليس لنا أن نقف عند الأمور الظاهرة لنقول إن الفارابى هنا استخدم مصطلحى واجب الوجود ويمكن الوجود وهما ليسا من نتائج الثقافة والبيئة الإسلامية ، كبديل للفظى « الله » و « الكون » الإسلاميين ، ذلك لأنه لا مشاحة في الاصطلاح ، فالمعاني هي المقصودة أولاً وليست الألفاظ . وإنما الذى يعنينا هنا هو العلاقة الزمانية بينهما .

إن الإسلام يقرر صراحة « توحيد » الحق تبارك وتعالى فى الأزل ، كتوحده فى ما لا يزال وفى الأبد ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾^(٣) وآيات الخلق التى تبين ارتباط هذه العملية بالزمان كثيرة فى القرآن الكريم وفى السنة المطهرة ، قال تعالى : ﴿ هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ﴾^(٤) ، ﴿ قل أنتم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم ﴾^(٥) . وفى الحديث الذى رواه « البخارى » وغيره من الثقات عن عمران بن حصين قال : قال أهل اليمن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، جئناك لتنفقه فى الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر ، قال : كان الله ولم يكن شئ « معه » ، وفى رواية « غيره » وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شئ وخلق السموات والأرض^(٦) .

وإذا حللنا هذه النصوص نجدها توحى بالخلق المباشر من العدم المحض ، وليس لأحد أن يقول بخلاف هذا ، اللهم إلا أولئك الذين أشربت نفوسهم حب ثقافة ذات تصورات بعيدة عن فكرة الخلق المباشر التى جاء بها الإسلام ، وليست هذه التصورات حجة أمام سلطان القدرة الإلهية المطلقة التى تهيمن على كل قوانين الوجود ؛ لأنها من نتائجها وآثارها .

ثم إن القول باستحالة الخلق المباشر من العدم المحض ، فوق كونه مظهراً من مظاهر عدم الإدراك لطبيعة الذات « الإلهية » فى صفتها الفاعلة المؤثرة على الوجه المطلق ، هو كذلك عمل من عمل الوهم كما تنبه إلى ذلك حجة الإسلام الغزالى ، فى معرض رده على القائلين بالقدم الزمانى للعالم^(٧) .

هذه هى الصورة كما بينها الدين . والفارابى يرى أنها قابلة للتعديل والتأويل حتى ينسجم

الدين مع الفلسفة ، أورد في ذلك كثيراً من النصوص في كتابه «عيون المسائل» وغيره من الكتب الأخرى ، تفيد التساوق بين « واجب الوجود » كعلة وبين « ممكن الوجود » كمعلول من حيث الزمان ، يعنى بذلك : التلازم الضرورى فى الوجود بين الطرفين ، اطراداً - فى زعمه - للتلازم بين المعلول وعلة .

يرى الفارابى أن « الواجب » لذاته قديم قديماً ذاتياً وزمانياً معاً ، فأما القدم الذاتى فمعناه الاستغناء وعدم الاحتياج وأما القدم الزمانى فيعنى به : عدم أولية الوجود . وأما « الممكن » لذاته فقديم قديماً زمانياً فقط ، وأما من حيث الذات فهو « محدث » بمعنى أن وجوده ليس من ذاته بل من غيره ، وإذاً فهو طارئ على ذاته وأما من حيث الزمان فهو ملازم لعلة ، فلا تفاوت بينهما من هذه الناحية .

وفكرة « الحدوث » الذاتى و « القدم » الزمانى للعالم ، هى التى اعتقد الفارابى أنه بها يرفع التناقض البادى بين الدين والفلسفة ، فلم يقل بقدم المادة قديماً ذاتياً كما هو الشأن فى الفلسفات المادية عموماً ، وفى نفس الوقت لم يقل بالحدوث الزمانى للعالم حتى لا يترتب على هذا القول المحالات التالية :-

١ - تجدد إرادة .

٢ - تجدد قدرة .

٣ - تجدد غرض .

٤ - تجدد طبيعة .

ولما كانت هذه كلها مستحيلات فى حقه - تعالى - ، فإن التنزيه يقتضى القول بالقدم الزمانى للعالم .

هذه هى صورة العلاقة بين « الله » و « العالم » كما يرى الفارابى ، ونعتقد من جانبنا أنه قد أرضى فيها الفلسفة على حساب الدين ، ولا نقصد من ذلك أن الفكرة صحيحة فى ذاتها ، بل إن ما اعتقده محلات تترتب على القول بالحدوث الزمانى ، لا تخضع للنقد العلمى ، وهذا ما قال به الغزالى فى الرد عليه وعلى ابن سينا ، حيث قرر أن المحالات التى تصورهما هذان الفيلسوفان عند القول بحدوث العالم حدوثاً زمنياً ، هى مجرد تحكم أو تصور للمسألة على غير وجهها الصحيح ، وإذاً فدعوى الضرورة فى تصورهم هذا ليست صحيحة . يقول الغزالى فى ذلك : « بم تنكرون على من يقول إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، فإن اعترض على هذا بأن العلة الموجبة تقتضى

وجود معلولها معها ، فكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل كذلك وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظراً ألبته ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى وتأخره محال كاستحالة وجود الموجب بلا موجب .

ثم يقرر الغزالي أن استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء بعد أن لم يكن حادثاً أما أن تكون معروفة بضرورة العقل ، وأما أن تكون قضية نظرية ، فإن كانت الأولى فلم لم تجمع عليها كل العقول ، وإن كانت الثانية فأين الحد الأوسط الذى يربط بين طرفي الدعوى^(٨) .

ثم يواصل الغزالي رده لفكرة الترابط العلمى بين الله والعالم فيقول : « استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب فإن استندت الحوادث إلى حوادث مثلها ، فهذا محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع .. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذاً على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم^(٩) .

وينتهى من هذا الموقف إلى بيان أنه لو سلمنا بأن الله « علة » والعالم « معلول » فليس يعنى ذلك أن الله علة طبيعية ، يصدر عنها معلولها بالطبع الذى لا يختلف ، بل الله علة « مختارة » ولما كان كذلك فمن حقه أن يفعل أى وقت يشاء ، وأعتقد أن الغزالي هنا كان معبراً عن واقع يتغلغل فيه صوت الحق تبارك ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ﴾ ﴿ فعال لما يريد ﴾ . هنا تظهر الآيات أن فعل الحق سبحانه تابع لإرادته ومشئته ، ومن أخص خصائص الإرادة الترجيح والاختيار بين البدائل الممكنة .

إن الفارابى فى هذا المقام لم يكن متسقاً مع يئته ، ولم يكن منسجماً مع تراثه بل كان للفكر الوارد سلطان على نفسه ، ولم تكن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة هنا إلا نوعاً من إخضاع الدين لعناصر الفكر الفلسفى ، وهى فى نفس الوقت لم تكن ناضجة من الناحية العقلية ، فما ظنه براهين تعضد موقفه حين قرر قدم العالم على الصورة التى ذكرناها ، لم تكن إلا أوهاماً أو تحكمات كما قرر حجة الإسلام .

ويتصل بهذه المسألة قضية أخرى هى : كيف صدر العالم عن الله ؟ إن حل الفلسفة

لهذه المسألة كان من السذاجة بمكان ، ظهر فيها ضحالة الفكر الفلسفى الوارد ، وبخاصة لدى الأفلاطونية المحدثه ، كما بان منها أن العقلية الإسلامية المشائية لم تعط لنفسها فى كثير من المواقف الفكرية حق الانتقاء والاختيار مع ما يتلاءم مع واقع البيئة الإسلامية . لقد عبر عن هذه المسألة بنظرية الصدور أو الفيض .

إنه يقرر أن الله سبحانه وتعالى لديه منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ، وقد فاض عنه - منذ الأزل أيضاً - مثاله المسمى « الوجود الثانى » أو العقل الأول . وتأتى بعد ذلك عقول الأفلاك الثمانية ، التى تصدر عنها الأجرام السماوية وهى التى تسمى فى الدين « بعالم الملائكة الأعلى » وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال المسمى فى الدين « روح القدس » ثم تأتى النفس فى المرتبة الرابعة ، ثم صور الكائنات فى المرتبة الخامسة ، ثم تأتى المادة فى المرتبة السادسة .

وإذا أردنا أن نستبين رأى الفارابى فى المقابلات الدينية لنظرية الفيض هذه حتى يمكننا أن نبحث عن نقاط الالتقاء بين التصورين « الدينى » و « الفلسفى » للقضية التى معنا ، فإننا نلاحظ أنه يقرر أن هناك عوالم ثلاثة فى نظر الدين « عالم الربوبية » و « عالم الأمر » و « عالم الخلق » فالعالم الأول ليس فيه إلا الواحد المطلق ، « الله » ومن ملاحظة هذا الواحد لذاته تصدر قدرته ، وعنها ينشأ علمه ، ومن مجموع الثلاثة : الواحد والقدرة والعلم يتكون عالم الربوبية . أما عالم الأمر فى عالم الربوبية . وهو متكرر فى ذاته ، وهو متصل بطرفين أحدهما أعلى ، وهو عالم الربوبية والآخر أدنى وهو عالم « الخلق » ووظيفة عالم الأمر نقل أثر « الواحد » إلى عالم الخلق المتكرر كثرة لا نهاية لها ، يقول الفارابى فى ذلك : « لا تظن أن القلم آلة جمادية ، واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى ، والكتابة تصوير الحقائق ، فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القبضاء من القلم والتقدير من اللوح ، أما القبضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والقدرة يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة ، التى فى السموات ، ثم يفيض بنى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدر فى الوجود »^(١٠).

يظهر من هذا التحليل أن الفارابى يحاول جاهداً تفسير انبثاق العالم المتكرر عن الله الواحد على نمط يقربه جداً من الفكر الوارد وبخاصة الفكر الأفلاطونى المحدث ، وإذا كان قد مزج فى تصويره هذا بين المصطلحات الدينية والمصطلحات الفلسفية ، فإنه ظل مخلصاً للفكر الفلسفى ؛ لأن الدين يقول بالخلق المباشر ، كما سبق أن بينا ، والفلسفة تتوقف فى قضية

صدور الكثير عن الواحد ، وليس هناك إشكال على الإطلاق في أن يصدر الكثير عن الواحد كما قرر الدين ؛ لأن القدرة الإلهية من خصائصها التأثير في الممكنات إيجاداً أو إعداماً حسب ما تقتضيه الإرادة التي وظيفتها التخصيص والتكييف . وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١) .

ومن الباحثين القدامى والمحدثين من يرى أن الفارابي بتصويره لنظرية الفيض هذه ، وبرسمه لعالم المتوسطات بين الأول والعالم المتكرر ، قد مال كثيراً إلى التفسير الحرائي للمسألة ، ذلك التفسير الذي يخضع العالم الأرضي لعالم الأفلاك والكواكب ، فقد قرر هذا : المفكر الإسلامي المعروف ابن تيمية^(١٢) في كثير من كتاباته عن فلاسفة الإسلام ، كما قال بنفسه الحكم من المحدثين الدكتور جبور عبد النور والدكتور محمد البهي^(١٣) .

وإذا كان الأمر هكذا فيكون الفارابي قد بعد عن واقع الأمة مرتين ، أولاً عندما استشعر نفس الإشكال الذي استشعرته الأفلاطونية المحدثة في العلاقة بين الله « الواحد » والعالم « الكثير »^(١٤) وثانيهما عندما ارتضى الحل الصابئي لذلك ، وهو الذي قرر أن عالم الأفلاك والكواكب هو المؤثر في العالم الأرضي .

ومع تسليمنا بأثر الفكرين الأفلاطوني المحدث والصابئي على الفارابي في هذا المقام ، فليس لنا أن ننساق وراء منطق أولئك الذين يبدو من كلامهم ربط الرجل بالفكر الوثني الصابئي ؛ ذلك لأن فكرة العقول لا يستريح إليها الدين الموحد ، ولكنها في حقيقة الأمر كما بصورها الفارابي ، تنتهي بإسناد التأثير من خلق وقضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير ، إلى الواحد وحده مطلقة ؛ لأن الحق سبحانه هو الذي أعطى للمتوسطات أسباب تأثيرها فيما تؤثر فيه^(١٥) . وهذا ما نرتاح إليه تماماً ، وإذا فالجهد الذي بذله الفارابي في تصوير المسألة ، كان يرجع أساساً إلى محاولة إيجاد أرض مشتركة بين الفكر البشري والحل الديني لقضية العلاقة

بين الواحد والكثير ، على صورة ترضى العقل والدين معاً . وإذا كنا قد لاحظنا أن التمثل كان واضحاً في تصوير الفكر البشري لها ، مقابل بالصور التي بينها الدين ، فقد كان من المتوقع من مفكر مسلم كالفارابي أن يؤسس النظرية على ما لا يخالف الدين ولو في الشكل ولكن يبدو أن انبهار بعض العقول بالفكر الوارد قد غشى على فكرهم وأبعدهم كثيراً عن منهج القرآن في تناول القضايا ، ذلك المنهج السهل المتسق مع حقائق الفطرة ، كما يقول المرحوم الدكتور محمد إقبال^(١٦) .

الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة :

أثار الفكر المنحرف الذى مثله كل من ابن الراوندى والرازى الطيب ومن شابعهما شكوكاً فى حقيقة النبوة ، تقرر أن مجيء الأنبياء كان عبثاً ؛ لأن الناس بسبب مجيئهم انقسموا إلى شيع وأحزاب ، ومن الناحية الأخرى فإن العقل كاف فى إدراك المنهج الذى يغنيه عن مدد السماء ، وقد صور القاضى صاعد الموقف الفكرى لمحمد بن زكريا الرازى قائلاً : « تقلد آراء سخيفة ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ، ولا هدى بسيلهم ، وهو إلى جانب تقصيره فى الدين كان يكيد للأديان ، ويطعن على النبوة »^(١٧) كما ألف ابن الراوندى « مخاريق الأنبياء » . وقد أبلى المفكر الشيعى أبو حاتم الرازى بلاءً حسناً فى الرد على الطاعنين على النبوة فى كتابه « أعلام النبوة »^(١٨) كما ظهرت كتابات لبعض مفكرى المعتزلة وأهل السنة تقيم النبوة على أسس من الأدلة النظرية ، لعل أظهرها كتاب تثبت دلائل النبوة للبيهقى ، وكتاب « الشفا » للقاضى عياض .

ومما لا شك فيه أن الآراء الهدامة سريعة العدوى ، يتفعل بها أصحاب النفوس الضعيفة والعقول السقيمة ، ولو لم تشكل هذه الآراء تياراً خطيراً على الدين ، لما رأينا هذه الكتابات المتعددة التى أشرنا إلى بعضها .

غير أن تأسيس النبوة على قواعد نفسية وفلسفية ، لم تظهر قبل كتابات الفارابى ، وهى مهمة وجدد نفسه أهلاً لها ، وجديراً بتدعيمها ، وهذا الاندفاع إلى تلك الساحة يرينا مدى الاهتمام الفكرى والنفسى للفيلسوف بمسألة تشكل أصل الدين وأساسه ، ذلك لأن تفويض النبوة إنما يعنى أيضاً الإطاحة بالأديان من أساسها ؛ لأنها تمثل مهمة الوساطة بين « مرسل » هو الله و« مرسل إليهم » هو من يظهر فيهم الرسول ، ولا يمكن أن يتصور العقل اتصال السماء بالأرض إلا عن هذا السبيل . وقضية كفاية العقل فى أن يرسم للإنسان منهج حياته ، قضية مرفوضة ؛ لأن العقل الذى يقررها هو نفسه قاصر وعاجز ، فكيف يدعى لنفسه الكمال والاستغناء .

لم يجد الفارابى سبيلاً للرد على هذا التيار إلا أن يؤسس القضية على قواعد نفسية فلسفية ، فاهتدى إلى نظرية اعتقد أنها صحيحة ، تقوم على القول بأن القوة التخيلية فى الإنسان ، متى كانت صحيحة ، وكانت المحسوسات الواردة من الخارج غير مستولية عليها ، استيلاء يستغرقها ، ولم تخضع هذه التخيلية للقوة الناطقة ، فإنها يمكن أن تطلع على ما فى العقل الفعال من علوم ومعارف ، ويكون لديها اقتدار على التنبؤ بالمستقبل ، وكلما كانت هذه

القوة أقوى وأشد ، كان اطلاعها وإنباؤها أكثر وأعم ، حتى إذا انتهت إلى درج من الكمال ، كان لها نبوءة بالأشياء الإلهية . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان التخيلية نهاية الكمال ، أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراهـا ... فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة التخيلية ، وأكمل المراتب التى يبلغها الإنسان بقوته التخيلية^(١) .

والناظر المدقق فيما أورده الفارابى من نصوص يصور بها قضية النبوة يعجب لأمرين واضحين ، أحدهما : تأسيس عملية التنبؤ على نصاعة القوة التخيلية وانعتاقها من تأثير القوة الناطقة ، وثانيهما : ما يفهم من لازم كلامه أن القوة الناطقة هنا أقل إدراكاً لعملية الاطلاع على ما فى العقل الفعال من القوة التخيلية ، وهذا ما يتوقف فيه العقل .

ونعتقد من جانب آخر أن تصوير المسألة على هذا الشكل يفتح باب الادعاء على مصراعيه لكل من تطاوعه نفسه الضعيفة . وهذا وذاك مما لا يقره الدين ، ذلك لأن المسألة من أولها إنما هى اصطفاء واختيار من الله سبحانه ، والله يعلم حيث يجعل رسالته . وهو يصنع رسله على عينه وفى هذا إغلاق لباب التنبؤ الكاذب مرة أخرى لم يكن الفارابى هنا - على الرغم من شرف مقصده - معبراً عن واقع يدين بأن النبوة اختيار مطلق من الله سبحانه بمقاييس ترجع إلى ذاته ، ويصدق الواقع لكل نبي أن مجيئه كان على صورة لا يمكن تجاوزها ، مما يتأكد معه أنها هبة من الله لمن يعلم أنه أهل لتحمل هذه التبعة العظمى .

طبيعة الإنسان وماهيته كما يصورها ابن سينا :

ألح ابن سينا كثيراً على النظرة الروحية للإنسان ، وهو بصدد دراسة النفس الإنسانية وقواها ، حتى يمكن أن يقال على حد تعبيره إن البدن ما هو إلا سجن للنفس . وأن عليها أن تفلت من اساره ، وتعرج إلى عالم القدس والتطهر ، إذا أرادت السلامة . وقد تنوعت البراهين التى ساقها فى هذا المقام ، فمنها مكا توجه به إلى إثبات وجودها وجوداً مفارقاً للبدن ، ومنها ما ساقه لإثبات روحيتها وعدم ماديتها ، ومنها ما أتى به للدلالة على خلودها ، ودراسة ابن سينا للنفس تعتبر بحق أوسع الدراسات التى ظهرت فى نطاق الفكر الإسلامى ، وقد كانت ملهمة لكثير من الدراسات التى أتت بعده ، سواء منها ما كان فى الشرق أم فى الغرب ، وقد تأثر ابن سينا بالمدارس الفكرية قبله وأخذ منها ما يراه أهلاً للاقتباس ، وركب من العناصر التى أخذها نظريته فى النفس . ومن المفكرين الذين أخذ عنهم ، أفلاطون - أرسطو - أفلوطين - بعض المذاهب الشرقية الدينية .

وإطالة ابن سينا النفس في إثبات روحانية النفس وخلودها يدل من غير شك على أن الرجل ينظر إلى الإنسان وماهيته نظرة روحية ، وحسبنا أن نقف عند الأدلة التي قدمها في هذا السبيل وهي :-

١ - النفس تدرك المعقولات ، وليس هذا من خواص البدن ؛ لأن الصورة المعقولة إذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى ، وهذا يدل على أن الذات القابلة للمعقولات لا يمكن أن تكون جسماً .

٢ - أن النفس تدرك الكليات ، وتدرك ذاتها دون آلة . أما الحس فإنه لا يدرك ذاته ، بل يحس شيئاً خارجاً عنه .

٣ - أن استمرار العمل ، وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة توهم الآلات الجسدية وتضعفها ، وربما تفسدها ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع ، وعند إدراك القوة لا يقوى على إدراك الضعيف .

٤ - أن أجزاء البدن تأخذ في الضعف بعد منتهى النشوء ، وذلك دون الأربعين أو عندها ، والنفس إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر^(٢٠) .

هذه هي الأدلة التي ساقها ابن سينا على روحانية النفس ، ونحن لا نناقشه في ذلك فالقضية محل اتفاق بين كل المؤمنين ، غير أن الذي يستوقف الباحث ، الذي ينظر إلى الأمور من واقع ثقافة الأمة وما جاء به وشعورها ، وهو القرآن الكريم ، يلاحظ أن الرجل هنا كان واقعاً تحت تأثير الفكر الفلسفي أكثر من تأثره بالروح العامة للقرآن ؛ لأن هذا الكتاب يقرر ثنائية الإنسان ، وينظر إليه من خلال تركيبه في صورته الأولى كما جاء في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا سُوِيَتْهُ وَلَفَخَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾^(٢١) .

ودعوة الإسلام إلى الحفاظ على البدن بتحريم تناول الخبيث ، والدعوة إلى تناول الطيب وتوجيهه إلى الانضباط في الأكل والشرب وعدم الإسراف فيهما ، وطلبه أن يعنى المسلم ببدنه ، بالرياضة والراحة وعدم الإرهاق ، كل هذه تظهر لنا أن الإسلام ينظر إلى الإنسان تلك النظرة الثنائية المتعادلة ، فإذا أضفنا إلى ذلك تحريم الإسلام للرهبانية وتعذيب الجسد ، والدعوة إلى أن يكون المسلم قويا في جسمه كقوته في روحه وشخصيته ، لتبين لنا إلى أي حد تتأكد النظرة الصحيحة للإنسان من منظور الإسلام ، بل يمكن أن يقال على سبيل

الإجمال : إن كليات الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة إنما اتخذت من الإنسان بهذا المعنى محوراً يشكل الإطار العام الذى يعنى به فى عقله ونفسه وبدنه وعرضه وماله وحياته ، وآيات التكريم التى وردت فى القرآن الكريم متوجهة إلى الإنسان ، فى مثل قوله تعالى : ﴿ ولقد كرّمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾^(٢٢) إنما تعنى تكريمه ككيان عام ، وآيات القصاص التى تمثل جانباً من القانون الجنائى فى الإسلام ، والتى تتناول الأحكام فيها بدن الإنسان أو بعض أعضائه إنما تؤكد هذا المعنى ، وعناية الإسلام ببدن الإنسان بعد أن تجاوزه الروح إنما تؤكد هذا أيضاً .

وليس لقائل أن يقول إذا كان الإسلام يقر الثنائية على هذا الشكل ، فأين المفارقة بين نظرتة هذه وبين نظرة ابن سينا بخاصة ، والفلسفة الروحية عامة فى هذا المقام ؟ والإجابة على هذا السؤال واضحة ، ذلك لأن الفلاسفة يرون أن بدن الإنسان هو المثبط لانطلاق الروح ، وكأنه ليس من خلق الله ، مما يتبين معه أن الثنائية التى يقول بها هؤلاء ، ومنهم ابن سينا ليست إلا ثنائية شكلية ؛ لأن النفس أو الروح هى الإنسان على الحقيقة فى نظرهم . وهناك نصوص لابن سينا تربطه إلى حد بعيد بأصحاب الفلسفة الطبيعية فى هذا المقام ، إذ يرى أن جسم الإنسان إنما ينشأ من امتزاج العناصر الأربعة ، يقول فى ذلك : « إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً ، نشأ عنها بسبب القوة الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية حتى إذا أمعن فى الاعتدال قبل النفس الإنسانية »^(٢٣) . ويظهر أثر النظرة غير المتعادلة إلى الثنائية الإنسانية كما يرى ابن سينا ومن معه فى موضوع له خطره ونعنى به : كيفية البعث ، وهذا ما سنبينه الآن .

مصير الإنسان :

ابن سينا من القائلين بالخلود ، وهو قاصر على الروح وحدها فى دار الجزاء ، وهذا الموقف منه نتيجة طبيعية لنظرتة إلى طبيعة الإنسان على الصورة التى سبقت ، وقد غلب الروح الفلسفية على الروح الدينية ، ما يتأكد معه أنه لم يكن معبراً عن واقع متدين ، يؤمن بحقيقة ما جاء به الشرع فى هذا المقام ، وهو البعث الثنائى للإنسان الروحى والمادى معاً ، وكذا الجزاء .

وقد بين القرآن ، كما أظهرت السنة المطهرة حقيقة البعث وماهيته ، وحقيقة الجزاء وماهيته ، وهو بنفس الثنائية المتعادلة بالنظر إلى طبيعة الإنسان ، في نصوص ظاهرة الدلالة على معانيها ، ففي القرآن نرى مثل قوله تعالى : ﴿ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ﴾^(٣) . وشهادة الأعضاء عند الحساب تعنى أن البعث واقع على الروح والجسد معاً ، وفي الحديث الصحيح « تحشرون يوم القيامة حفاة عراة غرلاً » .

وأما ابن سينا فيزعم أن نصوص الشرع الواردة في هذا المقام قد ترضى رغبات العوام أما الحكماء فغايتهم من البعث والجزاء ، إنما هو المعنى الروحي فقط . يقول في ذلك : « يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاء الثابتان بالمقاييس التى للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن . والحكماء الإلهيون رغبهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إليها »^(٤) . لاهتمامهم بالسعادة الروحية أكثر كما هو شأن الصوفية .

ولما كان تخريج القضية على هذا النحو يتعارض مع ظاهر الشرع في تأكيد المعاد الجسماني بأكثر من شاهد ودليل ، فإن القول بأن الحكماء لا يلتفتون إلى هذا النوع ، ويتأولون

النصوص - وهي ظاهرة الدلالة لا تقبل التأويل - قد يوحى إلى المفكر المسلم ، الغيور على دينه ، بأن وراء هذا التأويل غرضاً لا يليق بذات الحق تبارك وتعالى ، كما لا يجوز في حق رسوله عليه الصلاة والسلام ، وهو أن هذه النصوص الظاهرة ، إذا كان ظاهرها غير مراد وهو لازم موقف ابن سينا ومن معه - فإن مقتضى هذا أن تكون مجرد تصوير حسى لأمر معنوى ، وإثارة خيال المخاطبين بها ، حتى يمكنهم إدراك الأمر البعيد ، وأما في الواقع المرتقب فلن يكون شيء من ذلك الظاهر ، وهذا ما لا يرضى به شرع الله ، كما لا يرضى به عقلاء هذه الأمة .

وإذا كان من المقرر بين المحققين أن المعمول عليه في السمعيات هو ظاهر الشرع بعد أن تأكد بالبرهان وجود الله وضرورة النبوة ، فكيف يصح من حيث المنهج من مفكر مسلم كابن سينا أن يصول ويجول في دائرة ، يستخدم فيها روح التفلسف في الوقت الذى نرى النص الشرعى قد حسمها ؟ ثم إن ما ذهب إليه لا يثبت أيضاً أمام العقل الواعى . وأهم

ما يمكن أن يرد به عليه هنا هو أن دعواه بأن النصوص المتصلة بهذا الموضوع ، إنما هي أمثال فريدة ، على حد أفهام الخلق ، مثلها النصوص المتشابهة التي ينبغي أن تؤول ، أقول : هذه الدعوى غير صحيحة ؛ لأن المقايضة غير صحيحة ، إذ الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، والقرائن تؤيد ذلك ، كما دلت العقول على استحالة المكان والصورة الجارحة .. وأما ما جاء في وصف الجنة والنار وتفصيل أحوالهما ، فقد بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلم يبق إلا حمل الكلام على حقيقته .

وإذا كان ابن سينا قد نظر إلى القضية في ضوء النظرة العقلية القاصرة ، التي ستبعد إعادة الأجسام إلى الحياة الثانية بعد أن ترمى وتبلى ، فإن هذا منه يدل على عدم شعوره الكامل بالقدرة الإلهية ، وهذا موقف إن ظهر من مفكر طبيعي ينظر إلى الأمور من خلال القوانين التي تحكم المادة، فلن يكون مستساغاً من مفكر مسلم ، كان المفروض أن يوقن بأن قوانين المادة هي من صنع خالق المادة ، وهو يطوعها كيف يشاء ، وفي أي وقت يختار ويريد .

لقد نازع الغزالي ابن سينا في هذا المقام ، وبين أن ما ساقه من أدلة على نظريته إلى المعاد والجزاء ليست برهانية^(٢٦) ، وانتهى من هذه المعركة بما أقره المتكلمون عموماً من أن مسألة المعاد والجزاء بالمعنى المزدوج أمر ممكن في ذاته ؛ لأنه لم يقم دليل على استحالة ، بعد أن تبين تهافت أدلة القائلين بالروحية فقط ، فإذا اقترن بالإمكان الذاتي النص الصريح ، الظاهر الدلالة ، فليس للعقل مدخل حيثئذ لأن الأمر يكون خارجاً عن مجاله ، متجاوزاً لطبيعته .

تقويم :

هذه بعض المسائل التي تعرضت لها العقلية الإسلامية ، ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن هذا النوع من التفلسف لم يكن موقفاً دائماً ، فقد كان المفكر المسلم واقعاً تحت تأثيرين غير متعادلين ، أحدهما وارد ، وهو الفكر الفلسفي والآخر داخلي ، وهو حقائق الدين التي جاءت بها النصوص القطعية ، وفي تغليب الروح الفلسفية على الروح الدينية تجاوز للواقع الذي اصطبح بالدين ، ومحاولة لمزج الفكر الإسلامي بعناصر غير متكافئة ، ذات روح وصيغة لا تتفق مع البيئة الإسلامية .

إن الفكر الذي يعبر عن بيئته أصدق تعبير ، هو ذلك الذي يعمل في الإطار العام الذي اتخذته البيئة « أيديولوجية » لها ، ولما كان الإسلام هو أيديولوجية هذه الأمة ، بحقائقه

الظاهرة ، وبقضاياها التي جاء الشرع موضحاً لها ، فإن محاولة تجاوزه بإيثار نمط فكر لا يتفق معه إنما يعد خروجاً على الواقع والبيئة ، وتفلسف لا يرضى عقل الأمة وقلبها .

ولن ندعى أن تفلسف هؤلاء كان بهذه المثابة في كل قضية تعرضوا لها ، فهناك كثير من المسائل الفلسفية التي نبغوا فيها ، مما لا صلة لها بالدين نفيّاً أو إثباتاً . وبخاصة في المجال الرياضي والطبيعي وغيرهما مما سنكشف عنه في الجزء التالي من البحث .

الفكر العلمي الإبداعي لدى المسلمين :

(١) مطالب الواقع الجديد :

انفتح المسلمون على الثقافات التي عاصرت ظهورهم كأمة ، واقتضى واقعهم أن يكون للفلسفة الطبيعية نصيب أوفى من ثقافتهم العامة ، قرأوا مؤلفات أوقليدس ، وبطليموس ، وبقرات وجالينوس . وبعض كتب أرسطو في الجانب العلمي الطبيعي ، وأخرى ترجع إلى المذهب الأفلاطوني الجديد ، والفيتاغوري المحدث ، وتعاليم الرواقين ، ويبدو أن إحساسهم العميق بضرورة تطوير الحياة العلمية بجانب الحياة الروحية التي تكفل الدين بترقيتها هو الذي دفعهم إلى ذلك ، بل لا نكاد نجد فارقاً في إطار الحضارة الإسلامية بين ما يسمى ديناً وما يسمى علماً ، فالدين علم لديها والعلم دين كذلك . ولم يكن المسلمون محدودى الأفق ، يؤثرون الانغلاق على أنفسهم ، بل ترسخت في وجدانهم قضية الاستفادة التي بها ترقى الحياة ، مهما كان مصدرها ، الحكمة ضالّتهم ، والمقصود بها هنا كل مفيد للحياة . أنى وجدوها فهم أحق الناس بها^(٢٧) ، وقد عبر عن هذا ما قاله المسعودى أن : «الواجب ألا يوضع إحسان محسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع»^(٢٨) .

وما كان لأمة كالأمة الإسلامية أن تمنع نفسها عن طلب العلم النافع لترقية الحياة ، ودينها يأمر بإعمار الأرض واستغلال طاقاتها ، بل طاقات ما فوق الأرض ، هادفاً من وراء ذلك إلى تحقيق سيادة الإنسان على الكون ، حتى يستأهل معنى الخلافة عن الله رب العالمين .

وقد مزج الإسلام بين الجانب المادى للحياة والجانب الروحى فيها ، بحيث لا يمكن الفصل بينهما عند النظرة الثاقبة . فجميع عناصر الكون المادية ، يجعل منها الإسلام دلائل وشواهد على الخالق سبحانه وتعالى وعلى حكمته وحسن تدبيره وسعة قدرته ، وإذا فالكون مجلى للإله وآفاقه الرحبة الفسيحة ، ميدان يستلقت الأنظار ، ويأخذ بالعقول ، حتى يتعمق الإيمان في نفس المؤمن ، فإذا انضم إلى الآفاق الكونية ، ما أودع في النفس من أسرار ، فإن إدراك عظمة الخالق من خلال هذين المجالين ، تؤكد الإيمان وتقويه ، وتبين أن الله هو

الحق ، وقد صدق الله العظيم حيث قال : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾^(٢٩) .

إن تاريخ الإسلام يرينا أن المسلمين لم يقفوا بالبحث العلمي - بعد أن فهموا وهضموا علوم الأوائل في الجانب العلمي - عندما تقتضيه حاجتهم العملية ، التي لم تكن تستلزم إلا قليلاً

من علم الحساب ، يفيد في تقسيم الفرائض وفي شئون التجارة إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات ، بل سارعوا يجمعون الحكمة من كل صوب^(٣٠) متجاوزين المطالب المحدودة إلى الإيغال في العلم بدرجة تجعلهم أهلاً لأن تكون أمتهم أمة حضارية .

ولم يكن المنهج الذي أقره الإسلام في هذا الجانب ، إلا على مستوى يمكن أن يثمر معه البحث العلمي في كل جنباته ، فقد جعل الإسلام للعقل مجالاً هو « عالم الشهادة » ، يستكشف فيه أسرار الخالق ، وعناصر هذا المنهج تتجلى فيما يلي :-

- ١ - إثارة التجربة على النظر فيما يتعلق بأمور الحياة الدنيا . (منهج عملي تجريبي) .
- ٢ - الدعوة إلى السير في الأرض ، والاعتبار بما حدث للأمم السابقة (منهج تاريخي استردادي) .
- ٣ - قياس الأشباه والنظائر عند اتحاد العلة الجامعة بين المتماثلين (منهج قياس استدلالى) .
- ٤ - عدم الفصل بين عنصرى الحياة الدين والدنيا .
- ٥ - إبراز الحقائق في مواجهة الخرافة والأسطورة .

وبهذا المنهج تصطبغ الحياة الإسلامية كلها بصبغة روحية ، وتغدو نمطاً فريداً تتوازن فيه أشواق الروح مع مطالب البدن ، على مستوى الفرد ، وعلى مستوى الأمة ، فتسود القيم العليا ، كبديل للقيم الهابطة التي يحدثها الفراغ الروحي ، حين يتناول العلم الحياة من جانب واحد ، هو الجانب المادى .

هذا هو الواقع الذى أحدثه الإسلام ، بهذه النظرة المتعادلة إلى الحياة ، وإذا فترقية الحياة في نظره إنما يكون بالعلم العملى المرتبط بالقيم الإيمانية الصادقة ، ومفهوم هذه النظرة أن العلم الذى لا ترقى به الحياة في جانبها الروحي والمادى معاً ، هو علم قاصر وضرره أكثر من نفعه ، ولعل الواقع يصدق تلك النظرة ، بعد أن رأينا أن التقدم العلمى المعاصر ، الذى انزوى معه الجانب الروحي ، أصبح خطراً يهدد البشرية كلها .

وحتى نكون أكثر تحديداً فيما نحن بصدده ، نقول : إن العلم الصحيح الذى يتعامل

مع الحقائق الثابتة لم يكن مسئولاً عن النتيجة التي أصبح عليها إنسان اليوم ، وبخاصة في بلاد الغرب . وإنما المسئول عن ذلك هم أولئك الذين يطوعون العلم ويسخرونه لخدمة أغراض لا تخدم العلم ، وهي في نفس الوقت خطر على الدين ومن ثم خطر على الإنسان^(٣١) .

والعلم إن لم تكتفه شمائل تعليه كان مطية الإخفاق

٢ - أسباب نفسية :

نعتقد أن ضرورة التلاؤم مع الواقع الجديد الذي صورته الإسلام للحياة الإسلامية في مجالها الرحب ، الذي تتعاقب فيه الروح مع المادة ، لم يكن إلا تعبيراً عن عوامل نفسية اعتمدت بها نفوس المتدينين ، وقد تشوق المسلم إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، كما يقول « ديور » وهذا أمر مرتبط بقضية الإيمان كما سبق أن أشرنا وهو أيضاً مسألة نفسية عقلية وجدانية . فكان تطلع المسلمين إلى اكتشاف أسرار الكون بالنبوغ في العلم فريضة إيمانية بجانب كونه نزعة نفسية .

وحسب المسلم أن يكون هذا منطلقه في طلب العلم ، وهنا تسقط كل العوامل التي تنحو بالبحث العلمي منحى غير صحيح من الهوى والغرض ، والتفسير غير الملائم لقضاياها والتطبيق المزيف لقوانينه .

٣ - أسباب حضارية :

ترجم المسلمون علوم الأوائل إلى اللغة العربية ، وكان الدافع الحضارى من بين الأسباب التي حملتهم على ذلك ، فقد تطلع بنو العباس - وهم الذين تم تحت سلطانهم ترجمة كتب الأولين - إلى أن يصلوا بالبلاد في ظل حكمهم إلى نظام حضارى متقدم ، وقد كان لنشأة الفرس في كنفهم الأثر الواضح في ذلك ، والفرس أمة ذات حضارة عريقة . وقد هيا الواقع الجديد للأمة - الذى اتسم بالحرية الفكرية - للعلم أن ينبت ويتعرعر . وأفاد المسلمون من غيرهم في هذا المجال وربطوا ما أفادوا منه بتطلعاتهم الحضارى ، وأضافوا وطوروا ، لإحساسهم بأنهم أصحاب رسالة من خصائصها أن تكون سباقة في كل من مجالى المعرفة ، النظرية منها والعملية .

ومن الأسباب الظاهرة التي نهضت بالعلم التجريبي في ظل الإسلام ، أن هذا الدين نفسه يحض عليه ، ويدعو إليه ، ويعطى للعلماء منزلة لا تدانيها منزلة غيرهم ، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فيجعل النبوغ في العلم بمعناه العام طريقاً إلى زيادة خشية العالم لله

رب العالمين . فيقول القرآن في ذلك : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به

ثمرة مختلفة ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرايب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور ^(٣٢) . والآيتان معاً جامعتان لكل أنواع العلم تقريباً ، ففي أولاهما حديث عن الماء وخواصه وأثره ، وهو محل دراسة لبعض العلوم الكيميائية والطبيعية ، ومصدره - وهو السماء - مجال لدراسة العلوم الفلكية ، وأثره في الأرض والإنسان وسائر الكائنات الحية ، ساحة لعلم طبقات الأرض والزراعة ، وأجناس الإنسان والحيوان والنبات ، والحديث عن الجبال وما فيها من صخور متنوعة ، محل لكثير من العلوم المشتركة ، ثم يعقب على ذلك كله بأن العلماء الذين تخصصوا في هذه العلوم ، هم أشد الناس خشية لله .

من هذا يظهر أن الإسلام نفسه يدعو إلى العلم الذي ترقى به الحياة وتتحضر ، في ظل قيم عليا أرساها الدين في شكل أحكام شرعية ، لتأخذ حياة البشر طريقها نحو الترقى في سلم السعادة والظفر .

لم يكن انفعال أولى الأمر من بنى العباس بالدافع الحضارى كعامل حاسم في الانفتاح على العلوم الكونية ، وما رأوه من تشجيع القرآن على العلم ، إلا تعبيراً عن واقع الأمة في قطعها نحو أهدافها ، واستجابة لعوامل داخلية حركها الدين وزكاها وأمر بتنميتها وتطويرها .

إن عالمية الإسلام في نطاقيه : الزمانى والمكانى تحتم أن يكون له دور بارز في تطوير الحياة وترقيتها ، وإلا كان ديناً مغلقاً . من ثم كان انفتاح المسلمين على ثقافة غيرهم بمعناها الشامل ، بعد أن انفتحت أمام سلطان الإسلام الروحى الأمصار والديار ، أمراً يمت بأوثق الصلة إلى طبيعة الإسلام نفسه . وقد فقه المسلمون هذا المعنى ، فكانوا في العلم العمل الذى يهدف إلى الحقائق العلمية المجردة . أنبغ منهم في بعض النواحي النظرية ، التى جعلوها منظوراً ، وقعت من خلاله عقولهم على بعض قضايا الدين فكان مصيرهم ما بيناه فيما سبق .

وقبل أن أترك هذا المقام أنقل هنا نصاً أورده القاضى صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » يعبر أصدق تعبير عما نحن بصددده ، يقول : « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخرجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم وأنحفهم ، وسأهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضروهم من كتب أفلاطون وأرسطو وبقرات وغيرهم من

الفلاسفة ، فاختار لها مهرة الترجمة ، وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم في تعلمها ^(٢٢) .

مظاهر النبوغ العلمي عند المسلمين :

لا أحب التوسع في تقدير أجداد الأسلاف ، حتى لا يستغرق ذلك طاقة الباحث النفسية فينسى هموم الحاضر ، والواقع الأليم الذي تحيا فيه أمتنا ، اللهم إلا بالقدر الذي يحى في النفس بوارق الأمل نحو انبعاث جديد ، تأخذ فيه الأمة بأسباب التحضر والرقى ، مستلهمة هذا الماضي المشرق ، فاتحة عقولها وفكرها على منجزات العصر ، فتكون بذلك موصولة بالماضي وفي نفس الوقت تعيش حاضرها بكل منجزاته ، تفيد من هذا وذاك ، بما لديها من مواهب وقدرات ، وهي والحمد لله كثيرة ومتنوعة .

وحديث الباحث عن منجزات الحضارة الإسلامية في النطاق العمل الذي به ترقى الحياة ، يوم كانت الحضارة الإسلامية هي القائدة والسائدة ، لا يمكن أن يصب - ولو بالتركيز الشديد - في ورقات من بحث مثل هذا ، لذا سأختار - نماذج تعبر عن الظاهرة العامة التي عبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية ، في بعض المجالات وهي : الكيمياء - الرياضة - الطب .

أولاً : في الكيمياء :

يكاد يتم إجماع المنصفين من المؤرخين على أن « جابر بن حيان » يعتبر بحق نابغة المسلمين في « الكيمياء » وإذا كان الرجل قد استمد أصوله الفكرية من تراث اليونان ، إلا أنه بنى عليها ما شاءت له قدرته العلمية أن يبنى من علم جديد .

وأول ما يلاحظ في منهج الرجل العلمي أنه تعرض لقضية لم يكن لها وجود ظاهر في تراث السابقين تدل من غير شك على مدى انفعال المفكر بالبيئة التي ظهر فيها نبوغه وأعنى بها مصدر العلم ، أيكون هذا العلم في فطرة الإنسان وطبعه ، ويستخرج منه عند تهيئة الأسباب المناسبة لاستخدامه ، ويكون التعلم هنا ضرباً من ضروب الكشف عما هو خبيء في النفس ؟ أم يكون بالتلقين وحفز العقل إلى إدراك المعلوم ، ويكون للمعلم هنا الدور الأكبر في خلق شخصية المتعلم ؟ أم أن العملية التعليمية مزاج منهما معاً ؟ إن الفرض الأخير هو الذي ارتضاه جابر بن حيان ، وكأنه بذلك أراد أن يخبرنا بأن مصدر التلقين والتعليم ينبغي أن يكون مرتبطاً برمز روحى ، حتى ولو كان البحث في مجال الماديات ، فقد صرح بأن العلوم

تستفاد من توجيه النبي صلى الله عليه وسلم ،^(٣٤) الذى يستمد من الوحي ، وإذا فليس العلم عقلاً فقط ، ولكنه نقل ، ليس هو بالمبتكر الأصيل النسبة إلى العالم المكتشف ، بل هو تنزيل من السماء ، وعلى هذا الضوء نفهم اسم « الكيمياء » ولماذا أطلق على الأبحاث التى قام بها جابر بن حيان ، فهى لفظة معربة عن اللغة العبرانية وأصل اللفظة « كيم يه » ومعناه أنه من الله^(٣٥).

هل يستطيع باحث أن ينكر - حيث - أن ابن حيان كان معبراً عن الروح الدينية العامة التى تصطبغ بها الأمة ، وهو ينظر إلى علم الكيمياء الذى يتعامل مع ماديات وعناصر هذا الكون ليبحث فى كيفية تراكيبها ، والنسب بينها ؟ وأى فارق يمكن أن يكون بين منهج هذه طبيعته وآخر يركب من الشطط فيبحث فى المادة بعيداً عن علتها البعيدة ، ثم يزعم أن الكون تحركه قوانين المادة الذاتية لها ، فتصبح النظرة الإلحادية هى الأساس لهذا النوع من البحث ؟ الفارق واضح تماماً .

منهجه فى البحث :

يعبر عن منهج الرجل الذى يعنى أولاً بالتجربة المباشرة ، رافضاً السماع والقياس دون تجربة فى مجال لا تصح فيه إلا المعاينة والملاحظة ، قوله « يجب أن تعلم أن ما نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه ، بعد أن امتحنناه وجربناه فما صح أوردناه ، وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على قول هؤلاء^(٣٦) . إن الرجل هنا يعلق صدق النتائج العلمية على « التجارب » المباشرة . وما شغل به السابقون أنفسهم فى هذا المجال ، لا بد من الاستيثاق منه ، بإجراء التجارب عليه مرة ثانية ، وهذه الطريقة وإن بدت غريبة ؛ لأن مؤداها عدم الثقة فى تجارب الآخرين ، إلا أنها تدل على شدة الحرص بحيث تكون النتائج العلمية التى تتولد عن التجربة فى موضع لا يرقى إليه الشك .

ويتلخص منهج الرجل فى ثلاث خطوات رئيسية :-

- الأولى : أن يستوحى من مشاهداته فرضاً يفرضه ليفسر به الظاهرة المراد تفسيرها .
- الثانية : أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه من الوجهة النظرية البحتة .
- الثالثة : أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ، ليرى هل تصدق أو لا نصدق على مشاهدته الجديدة ، فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمي ، يركن إلى صوابه فى التنبؤ

كما عساه أن يحدث في الطبيعة عند توافر الظروف الملائمة^(١) .

والناظر في هذه المراحل يرى أن الرجل كأنما يتحدث بلغة منهج البحث التجريبي الذي يتعامل به العلماء اليوم ، مما يدل من غير شك على أنه كان بحق رائد البحث العلمي التجريبي الأول في نطاق الحضارة الإسلامية .

وفي ثنايا المنهج التجريبي هذا ، يظهر المنهج الاستنباطي ؛ ذلك لأن التفسير المؤقت للظاهرة محل الدراسة - وهو الفرض العلمي - إنما يستنبط استنباطاً من بين عدة احتمالات أخرى تدخل دائرة التفسير ، يسترجع الباحث تجربتها مرة ثانية ويعزل منها ما لا يكون صالحاً للتفسير ، ويستبقى ما يكون صالحاً .

وتطرد النتائج التي تتمخض عن التجربة في كل مادة غائبة على ثلاثة أوجه :-

- ١ - المجانسة بين ما جرب وما لم يجرب ، أى اتحاد المادة والظروف الملائمة .
- ٢ - جريان العادة ، وهو يعنى بذلك ما يترسخ في ذهن الباحث من أن الظروف المتشابهة تنتج آثاراً متشابهة ، بحيث يصبح ذلك أمراً غير قابل للتخلف .
- ٣ - دلالة الآثار^(٢) .

أخلاقيات العلماء :

من أخطر القضايا في البحث العلمي ، تجاوز الحقيقة العلمية ، والجرى وراء عوامل أخرى غير موضوعية ، من هوى وتعصب وادعاء . وقد تنبه إلى هذا عالمنا الكبير ، فراه يذكر دستوراً للباحث العلمي يمكن إيجازه في :-

- ١ - إنصاف الخصوم .
- ٢ - إنصاف الذات .
- ٣ - المثابرة والدأب وعدم التسرع .
- ٤ - الدراسة النظرية للموضوع قبل إجراء التجارب عليه .
- ٥ - إبراز النتائج العلمية في الظروف المناسبة ، ولمن يستأهلها .
- ٦ - على صاحب التجربة العلمية أن يعرف سبب وعلة قيامه بالتجربة التي يجربها .
- ٧ - على صاحب التجربة اجتناب ما هو مستحيل وعقيم .
- ٨ - اختيار الزمن الملائم والفصل المناسب لإجراء التجارب .
- ٩ - ألا تخدع الباحث الظواهر القرينة فيتسرع في الوصول بتجاربه إلى نتائجها .

١٠ - أن يتخذ الباحث مساعديه من أهل الثقة والخبرة ، وأن يكون المعمل الذى تجرى فيه التجارب معزولاً فى مكان هادئ^(٣٩) .

هذا هو دستور الباحثين كما صوره ابن حيان ، وذلك هو منهجه ، يضاف إليه أن الرجل طالب الباحث أن يكون عارفاً بدلالة الألفاظ على معانيها ، ثم من طرف آخر يرى أن اللغة ينبغى أن يكون فيها من الألفاظ ما يكفى لاستيعاب أشياء العالم الخارجى ، وفى هذا ما يدل على أن الرجل كان بصيراً بمدى العلاقة بين المعنى العلمى والمصطلح الدال عليه .

أما تطبيقات هذا المنهج لدى ابن حيان فقد أثمرت تقدماً هائلاً فى مجال العلوم الكيميائية امتزجت فيها مباحث الفلك والرياضة والفيزياء ، إلى درجة جعلت بعض الباحثين يقرر أن الدراسات الكيميائية فى بلاد الغرب ، كانت تعتمد أساساً على نتاج ابن حيان العلمى حتى العصر الحديث . ومن أعجب به كثيراً من مفكرى الغرب ، واختار بعض كتبه فأخرجها محققة إلى عالم الوجود « بول كراوس » .

مما تقدم يمكن أن نقول : إن رقى الحياة ، يكمن وراءه بحوث علمية متطورة ، تلبى حاجة الواقع ، وتعكس آمال الأمة ، فى إطار قيمها العليا ، وأهدافها الكبرى ، ونعتقد أن ابن حيان قد مثل هذه المهمة خير تمثيل ، وما سقناه عنه ليس إلا رمزاً لما يمكن أن يقال فى هذا المقام ، وحسبه أن ذكره لا يزال فى الخالدين تعتر بهم حضارتهم ، بل الإنسانية جمعاء .

وتدل قائمة الكتب المنسوبة إلى عالمنا الكبير^(٤٠) ، على تلك المكانة التى تبوأها ، فى نطاق حضارته الإسلامية بخاصة والحضارة الإنسانية عامة .

ثانياً : الرياضيات :

النماذج التى نبغت فى الرياضيات فى نطاق الحضارة الإسلامية ، كثيرة ومتعددة وسنختار فيلسوف العرب « الكندى » كواحد من هؤلاء ، نستشف من نبوغه فى الرياضيات مدى انفعال عقلية بواقعه ومطالب أمته .

لقد آمن الكندى كما آمن أفلاطون من قبل أن الرياضيات هى المدخل إلى العلوم كلها ، وأنها العدة الأولى للفيلسوف ، ومن لم يحسنها فلا ثقة بعلمه ، والذى أوجب تعلمه أولاً من علومها هو الحساب ، الهندسة ، الموسيقى ، الفلك ، ولا غرابة فى أن يكون العلمان الأخيران متصلين بالعلوم الرياضية لديه ، إذ هما تطبيقات للحساب والهندسة معاً - فالفلك يبحث فى علاقة الكواكب بعضها ببعض وأوضاعها الهندسية ، ونسب تأثير بعضها وتأثره

بغيره ، وهذه كلها من صميم الرياضة ، والموسيقى ألحان تصدرها أوتار ذات أطوال وسمك من رقة وغلظة ، وهى أيضاً لها صلة بالحساب .

ويظهر أن اعتبار هذه المجموعة من العلوم مصورة للرياضة بمعناها العام ، كان من اختيار « الكندى » لأن من أتوا بعده كالخوارزمى فى تصنيف العلوم ، قد أضاف إليها عدداً آخر من العلوم هو علم المناظر ، الأثقال ، الحيل .

وإذا كان الكندى قد تأثر بهندسة أقليدس ، ومجسطى بطليموس ، والأعداد عند الفيثاغورية الجديدة إلا أنه أضاف وطور ، وهذب وشرح ، مما يدل دلالة واضحة على مكانة الرجل فى هذا المجال .

لقد ربط الرياضة بنظرية المعرفة ببراعة نادرة المثال ، فيقرر أن أولى درجات المعرفة تبدأ بالمعرفة الحسية ، عندما تباشر أدوات الحس محسوساتها الموجودة فى عالم الواقع هذه الموجودات تسمى فى الاصطلاح الفلسفى « الجواهر » وهى مرادفة للأجسام المركبة من مادة وصورة ، وهناك نوع آخر من الجواهر المجردة ، وهى الأنواع والأجناس الكلية ، التى تقال على الجواهر المحسوسة ، وتسمى « بالجواهر الثانية » وهذا النوع من الجواهر هو موضوع المعرفة الفلسفية الحقيقية ، غير أن الوصول إلى الجواهر الثانية لا يتم إلا عن طريق العلم بالجواهر الأولى ، والحس لا يباشر المحسوس إلا بتوسط الكمية والكيفية ، والكمية والكيفية أهم مقولتين بعد مقولة الجوهر وعلى أساس الكم والكيف ترتب العلوم الرياضية ، فالحساب والموسيقى يردان إلى الكم ، والهندسة والفلك يردان إلى الكيف . ونص عبارة الكندى فى ذلك : « لأن الباحث عن الكمية صناعتان ، إحداهما صناعة العدد ، فإنها تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب ، وجمع بعضه إلى بعض ، وفرض بعضه من بعض ، وأما العلم الآخر منها فهو علم التأليف ، فإنه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، ومعرفة المؤلف منه والمختلف » والباحث عن الكيفية أيضاً صناعتان : إحداهما علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ، والآخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئته الكل فى الشكل والحركة ، وهذا المسمى علم التنجيم ^(٤١) .

والدارس للكندى يلاحظ أن الرجل قد تأثر بالفيثاغورية كثيراً فى الأرتماطيقا أو علم العدد ، ونجاحه عندما اعتقد أن قوة بعض الأعداد وتميزها ، يدل على هذا ما ذكره فى رسالته فى المصوتات الوترية ، أنه سيجعلها خمسة فصول ، كعدد العناصر الخمسة التى هى الطبيعة الكلية وعدد أصابع اليد الخمسة وعدد الكواكب الخمسة ، وهذه الفكرة قد راجت كثيراً

فى الفكر الإسلامى بعد الكندى ، وكان إخوان الصفا ممن تأثر بها وهى فى نظرنا تعد ساذجة لأن العدد المجرد لا مفهوم له . وإذا حق لمفكر مسلم مثل الكندى أن يضرب مثلاً لاختيار العدد « خمسة » حتى يكون عدداً لفصول رسالته تشبيهاً بعدد أصابع اليد الواحدة ، مستخلصاً من ذلك أن الحكمة الإلهية لا تختار إلا ما له ميزة عن غيره من الأعداد ، فإننا نقول إن المعدود هنا هو المنظور إليه قبل العدد . ومن جهة أخرى فإن الفكر الرياضى لو تقيّد بواقع أمامه لم يتبين الحكمة منه ، فإن ذلك مدعاة إلى تقييد هذا الفكر والتحكم فيه .

وخلاصة القول: إن الكندى كان بحق ممثلاً للفكر الحضارى المتقدم وقد نقل المستشرق ديور عن « كاردان » أنه باكتشافه لنظرية التناسب بين الإحساسات بصيغة رياضية كان يعد أحد اثنى عشر عالماً نبغوا فى الرياضة حتى عصره^(٤٢) .

تطبيقات :

نحتزىء من فلسفة الكندى الرياضية موضوعاً يدل من غير شك على أن الرجل استغل نبوغه الفكرى فى دعم عقيدته ، مما يتأكد معه أنه كان معبراً عن واقعه ومدافعاً عن ترائه ، ومنافحاً عن عقيدته .

لقد دعمت الفلسفة المشائية عقيدة قدم العالم ، وانتقلت إلى نطاق الإسلام عبر ترجمات كتب أرسطو الفلسفية ، وانبرى المتكلمون لدحضها وإثبات أن العالم محدث ، موافقة لظاهر النصوص الدينية التى جاءت لتبين ذلك ، غير أن أدلتهم جدلية أكثر منها برهانية مما حمل فيلسوفنا على البرهنة على تنهى العالم بطريقة رياضية لا تقبل الجدل .

لقد أثبت ذلك فى رسالة « وحدانية الله وتنهى جرم العالم » وقد اعتمدت برهنته على مقدمات أولية ظاهرة بنفسها هى :-

- ١ - أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .
- ٢ - المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .
- ٣ - ذو النهاية لا نهاية له .
- ٤ - كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
- ٥ - كل جرمين متناهى العظم ، إذا جُمعاً كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم .
- ٦ - أن الأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الأعظم منهما أو يعد بعضه .

وهذه المقدمات تخضع لمبدأ التساوى - المقدمة الأولى والثانية - ومبدأ عدم التناقض - المقدمة الثالثة - ومبدأ الكل أعظم من الجزء - المقدمة الرابعة والخامسة ومبدأ القياس الرياضى - المقدمة السادسة^(٤٣)

وعلى الرغم من أن هذه المقدمات بينة بنفسها - كما ذكرنا - إلا أن الكندى قد بالغ في إقامة البرهنة عليها .

وقد استعمل هنا قياس الخلق في تطبيق هذه المبادئ على تنهى جرم العالم ، ذلك لأننا فرضنا جدلاً أن العالم لا نهاية له من حيث الجرم ، ثم اقتطعنا منه جزءاً متناهياً فيمكن أن نسأل حيثئذ : ما بقى من جرم العالم بعض الجزء المفترض اقتطاعه ، هل ظل على لا نهائيته أم تحول إلى نهائى ، إن قيل بالأول فهذا خلف ؛ لأنه يؤدي إلى تساوى الناقص - جرم العالم بعد الاقتطاع - بالزائد - جرم العالم قبل الاقتطاع ، ومتى ثبت أن جرم العالم متناه ، فإن لازم ذلك من الزمان والحركة يكونان متناهين كذلك .

ويضاف إلى ما تقدم أن الكندى قد طبق الرياضيات في الأدوية المركبة وفي الموسيقى وفي التناسب بين الإحساسات كما ذكرنا ، وإذا كان الأمر كذلك فيكون قد جمع في فلسفته بين الجانب العلمى والنظري ، وإذا كان لم يلاحظ عليه ما لوحظ على المشائين الإسلاميين بعنه - الفارابى وابن سينا - عندما تعرضوا للتوفيق بين الدين والفلسفة ، حيث ظل - إلى حد بعيد - محافظاً على ظاهر ما جاء به الشرع من نصوص فإننا لا نملك إلا أن نقول : إنه كان معبراً عن روح الحضارة الإسلامية أصدق تعبير ولم يوهن من قدره أنه كان واقعاً تحت تأثير المعتزلة في نظرته إلى قيمة العقل في فهم أصول العقيدة والدفاع عنها ، فهم أيضاً أصحاب بلاء عظيم في مواجهة التيارات التى أرادت أن تنال من قضايا العقيدة .

إن العدد الهائل من المؤلفات التى تركها الكندى تدل من غير شك على قمته الفكرية وبخاصة في مجال الرياضيات ، وتربطه بكبار المفكرين العالميين ، لقد أورد له ابن النديم قائمة من الكتب والرسائل ، بلغت في مجموعها مائتين وواحداً وأربعين كتاباً ورسالة : في الحسابيات وحدها اثنا عشر كتاباً ، وفي الكريات ثمانية كتب ، وفي الموسيقىات سبعة كتب ، وفي النجوميات تسعة عشر كتاباً ، وفي الهندسيات ستة وعشرون كتاباً ، وفي الفلكيات ستة عشر كتاباً^(٤٤)

مادام يمكن أن يقال عن مفكر مثل الكندى أكثر مما ذكرناه قبلاً ، من أنه كان بخو مثلاً للحضارة الإسلامية ، بل الإنسانية أصدق تمثيل .

ثالثاً : الطب :

الناهون في الطب من مفكرى الإسلام كثيرون ، وبحار الباحث إذا اختار واحداً منهم ليكون ممثلاً للآخرين ، لعلمه بأن لكل ميزة . لقد ارتبط الطب لدى مفكرينا بالحكمة ، وتعنى لديهم : الإصابة في القول والعمل ، وكأنهم قد أخذوا على عاتقهم شفاء الإنسان في جانبين : الروحي الفكري ، والفلسفة النظرية هي شفاء هذا الجانب . وعلوم الكيمياء والفيزياء والفلك والرياضيات ... الخ . وهي المعالجة لهذا الجانب المادى للحياة العامة وأما الجانب الثانى وهو الخاص بجسم الإنسان ، فعلم الطب هو الكفيل بعلاجه . ودليلنا على ذلك ما نلاحظه لدى ابن سينا كمثال لما نقول ، لقد سمي موسوعته الفلسفية « الشفاء » يعنى بذلك أن الفلسفة النظرية هي شفاء النفس وقواها ، في مقابلة كتاب « القانون » في الطب الذى يعنى بالبدن .

وللخروج من هذه الحيرة سنختار « الرازى » الطبيب محمد بن زكريا ليكون ممثلاً لنموذج المسلمين في الطب ، وليلدل اختياره على ما كان يفيد الواقع من الفلسفة العملية التى أدت دورها أكمل أداء .

أتقن الرازى صناعة الطب وما يحيط بها من دراسات ، إتقاناً منقطع النظير ، اهتمدى فيه بالحكمة التى تضافرت على تكوينها القرون ووعتها بطون الكتب . فهى فى نظره خير من التجارب الخاصة التى يكتسبها شخص واحد فى حياته القصيرة^(٤٥) .

ومن المسائل الهامة فى منهج الرازى الطبى ، أنه لم ينظر إلى الإنسان المعالج نظرة مادية بحتة ، بل اعتبر أن المدخل الحقيقى لأمرضه العضوية إنما هو « النفس » . إنه فى ذلك الزمن المبكر جداً قد اهتمدى إلى ما يعتبره الطب الحديث والمعاصر كشفاً جديداً ، وهو « الطب النفسى » ، وله فى ذلك كتاب « الطب الروحاني » اهتمى به المستشرق « بول كراوس » ومن شذراته : « على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس » .

بجانب إيمانه الكامل بالعامل النفسى كمدخل للعلاج ، وكذا استنصاحه لتجارب السابقين عليه ، امتاز بمواهبه « الإكلينيكية » وتعنى : الممارسة العملية ، وملازمة المرض ومراقبة تطورات العلاج وتسجيلها .

مؤلفه العظيم « الحاوى » يعد موسوعة طبية نادرة إذا قيست بزمانه ، جمع خير آراء

السابقين وخبرتهم ، وأضاف إليه الكثير ، وهذا الكتاب على شهرته لا يمثل دائماً آراء الرازي الطبية ؛ لأن غرضه من تأليف هذا الكتاب هو جمع ما قاله السلف في ديوان واحد ، وقد حوى بين أجزائه التي بلغت أربعة وعشرين جزءاً بعض الآراء التي لم تمحصها التجربة ، لأنها إلى الخرافة أقرب ، من ثم يرى العلامة الدكتور محمد كامل حسين أن آراء الرازي النهائية في مجال الطب ينبغي أن تلتبس من كتبه الأخرى .

منهجه في التأليف والعلاج :

من كتب الرازي الطبية كتاب « المرشد » أو « الفصول » ويعد - بحق - نموذجاً للتأليف العلمي ، من حيث عمق الفكرة ، وترتيب المباحث ودقة التبويب ، وفيه يبرز الأهمية القصوى للمصطلح العلمي واسم المرض ، حتى يتمكن المعالج من التشخيص الدقيق يقول في ذلك : « اطلب في كل مرض هذه الرعوس ، المسمى التعريف أولاً ، ومثاله أن تقول : إن ذات الجنب هو اجتماع حمى حادة ، مع وخز في الأضلاع وضيق في النفس ، وصلابة في النبض ، وسعلة يابسة منذ أول الأمر ، ثم تظهر فيها صفرة أو حمرة أو سوداوية أو نحو هذه من الفضول القيمة لنوع ذلك المرض ، فإن أصبت فذلك الرأس الأول المسمى التعريف ، ثم اطلب العلة والسبب ... ثم اطلب هل ينقسم لسببه أو نوعه أم لا ... ثم اطلب تفضيل كل قسم عن الآخر ثم العلاج ثم الإنذار فإذا نظرت في كل علة في هذه الرعوس ، واستوفيت ما فيها فقد أكملت ما يحتاج إليه منها .

وقد أشرنا من قبل إلى أن الرجل كان يعني بالجانب « الإكلينيكي » وله في ذلك عبارات في غاية الدقة تؤكد منهجه العلمي في العلاج يقول فيها : « ليس يكفي لإحكام صناعة الطب قراءة كتبها ، بل يحتاج مع ذلك إلى مزاوله المرض ، إلا أن من قرأ الكتب ثم زاول علاج المرض ، يستفيد من قبل التجربة كثيراً ، ومن زاول المرض من غير أن يقرأ الكتب ، يفوته ويذهب ثم دلائل كثيرة لا يشعر بها البتة ، ولا يمكن أن يلحق بها في مقدار عمره - ولو كان أكثر الناس مزاوله للمرض - ما يلحقه قارئ الكتب مع أدنى مزاوله ، فيكون كما قال الله عز وجل : ﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾^(١٦) .

أى منهج في التأليف بعد هذا يمكن أن ينتظر من مؤلف مثل « الرازي » عاش في ضحى الحضارة الإسلامية ، ورأى تطبيقاً أدق من هذا يمكن أن ينتظر من معالج في هذا القرن أو بعد هذا القرن فضلاً عن أن يكون في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، اللذين سعدا بمطلع

نجم هذا الطبيب العظيم . ثم أى قيمة يمكن أن يؤديها حكيم لمجتمعه أكثر مما قدمه الرازى ، أجل لقد تخطى بعبقريته الطبية حواجز الزمن حتى عد أحد أعلام الطب فى العالمين ، وظل كتابه « الحاوى » منهلاً لكل وارد فى الدنيا كلها حتى عصور متأخرة .

نوبعد :

فهذه جولة سريعة ، كشفت عن مدى تحمل الجانب النظرى للفكر الفلسفى ، عندما اصطدم مع الواقع الجديد للأمة الإسلامية ، بعد أن صبغها الدين بصبغته العامة ، وفى نفس الوقت أبانت عن مدى الاستجابة التى مثلها الجانب العلمى للفكر الإسلامى ، الذى كان يحق ممثلاً لروح الإسلام والحضارة الإسلامية . ثم : هل يمكن أن نستلهم تراثنا فى جانبه الناصع المشرق ، لنرقى بواقعنا ، نتجاوز الجدل النظرى إلى الحقائق العلمية ، إن صح ذلك منا كنا عمليين ، وصح فينا قول القائل :

لسنا وإن كرمنا أوائلنا	يوماً على الأجداد نتكل
نبى كما كانت أوائلنا	تبى ونعمل مثل ما عملوا

* * *

الهوامش

- (١) انظر التحليل الممتاز لعناصر التفكير المنهجي في « الرسالة » للشافعي ، في التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (ص ٢٤٤) .
- (٢) انظر : د . النشار - مناهج البحث عند المسلمين (ص ١٦٥) .
- (٣) سورة الحديد : آية ٣ .
- (٤) سورة الحديد : آية ٤ .
- (٥) سور فصلت : الآيات من ٩ - ١٢ .
- (٦) العقيدة الطحاوية ص ١٣٩ ط بيروت سنة ١٣٩٩ هـ .
- (٧) تهافت الفلاسفة ص ٨٨ .
- (٨) تهافت الفلاسفة ص ٩٩ .
- (٩) نفس المصدر ص ١٠٥ .
- (١٠) نصوص الحكم ص ١٦٤ .
- (١١) سورة يس : آية ٨٢ .
- (١٢) ابن تيمية : بغية المرتاد ص ٢٧٠ .
- (١٣) د . محمد البهي - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٥ .
- (١٤) والقرآن يحسم المسألة بقوله تعالى : ﴿ وما أشهدهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً ﴾ [الكهف : ٥١] .
- (١٥) المرجع نفسه ص ٣٦٨ .
- (١٦) تمجيد الفكر الديني في الإسلام ص ١٢٥ .
- (١٧) طبقات الأمم ص ٧٥ .
- (١٨) انظر : المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي مقتبسة من كتاب « أعلام النبوة » في رسائل الرازي الفلسفية - نشرة يول كراوس ص ٢٩١ ط القاهرة سنة ١٩٣٩ .
- (١٩) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٣ .
- (٢٠) الشفاء ج ١ ص ٢١٥ .
- (٢١) سورة الحجر : آية ٢٩ .
- (٢٢) سورة الإسراء : آية : ٧٠ .
- (٢٣) النجاة ص ٢٥٧ .
- (٢٤) سورة التور : آية : ٢٤ .
- (٢٥) النجاة ص ٤٧٧ .
- (٢٦) تهافت الفلاسفة ص ٢٩٧ .
- (٢٧) يروي عن علي بن أبي طالب أنه قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذ ضالتك ولو من أهل الشرك » .

- (٣) مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ .
- (٤) سورة فصلت : آية ٥٣ .
- (٣٠) ديور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٨٥ .
- (٣١) انظر : الدين في مواجهة العلم لوحيد الدين خان ص ٣٦ - الترجمة العربية .
- (٣٢) سورة فاطر : الآيات ٢٧ ، ٢٨ .
- (٣٣) طبقات الأمم ص ٣٥ .
- (٣٤) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الحادية والعشرون من مختارات كراوس ص ٢١٥ .
- وانظر جابر بن حيان : سلسلة أعلام العرب - د . زكي نجيب محمود ص ٤٧ .
- (٣٥) نفس المصدر .
- (٣٦) المصدر السابق .
- (٣٧) د . زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٥٨ .
- (٣٨) نفس المصدر ص ٦٤ .
- (٣٩) نفس المصدر ص ٨٠ .
- (٤٠) يذكر المؤرخون له أربعة ومجسدين كتاباً معظمها في الكيمياء .
- انظر : ابن النديم : الفهرست ص ٥٠٠ - د . زكي نجيب محمود - جابر بن حيان ص ٢٨ .
- (٤١) انظر د . أحمد قواد الأهواني - الكندي فيلسوف العرب ص ١٠٩ ، ١١٠ ، سلسلة أعلام العرب العدد ٢٦
- (٤٢) يقول ديور : وعلى أن كاردان أحد فلاسفة عصر النهضة اعتبر الكندي لقوله بهذه النظرية واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولاً في تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١١٩ ، الترجمة العربية .
- (٤٣) د . الأهواني - الكندي فيلسوف العرب ص ٧٩ وما بعدها .
- (٤٤) نفس المصدر .
- (٤٥) ديور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩٠ .
- (٤٦) سورة : يوسف : آية ١٠٥ .

* * *

المناقشات علي بحث د. محمد عبد الستار نصار

أ. د. حسن الشافعي:

بسم الله الرحمن الرحيم .. هناك ملاحظات صغيرة على كلام د. نصار في تقسيمه للفكر اليوناني إلى نظري وعملي ، وانتقال هذا إلى المسلمين ، ثم فشل الفلسفة الإسلامية فيما يتعلق بالجانب النظري لانفصاله التام عن البيئة الإسلامية ، ونجاحها في الجانب العملي .

والذي أريد أن أقوله هو ضرورة تحديد معنى الجانب العملي ؛ لأننا كما نعلم - في تقسيم الفلسفة لدى اليونانيين - أن الجانب النظري هو الطبيعيات والرياضيات ، والجانب العلمي هو الأخلاق والسياسة والاقتصاد .

وكان هذا موجوداً لدى الفلاسفة المسلمين ، ولخص الغزالي ذلك . وقد أتى د. نصار بمفهوم مختلف تماماً فيما يتعلق بالجانب العملي ونقله إلى العلوم العملية بمفهومنا الحديث كالكيمياء والطب ... إلخ. وكنت أود أن يكون التركيز على الجانب العملي من هذا المنطق الذي ورد عن الفلسفة اليونانية والذي أخذ به المسلمون ولم ينقصوه على الإطلاق وشكراً .

أ. د. عاطف العراقي :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لدى بعض الملاحظات البسيطة ، وبعضها موجه إلى د. نصار ، وبعضها للشكل العام للندوة . فأنا لا أدري إن كانت الندوة موضوعها فلسفة إسلامية معاصرة أو موضوعها الإسلام . وهناك فارق كبير بين الموضوعين .

وأؤكد هنا على ما أشار إليه د . زقزوق من ضرورة الربط المستمر بين الفلسفة والبعد النظرى ، واضعين فى الاعتبار أن أرسطو بقدر ما وضع تحت القسم النظرى مجموعة من العلوم وضع فى القسم العلمى مجموعة مساوية من العلوم ، ولا يوجد فيلسوف عربى إلا وكان متأثراً بأرسطو فى البعد العلمى الخلقى والسياسى .. فلنعترف صراحة بأننا عالة على الفكر اليونانى وليس هناك داع للحديث عن الغزو الثقافى والوباء الفكرى ... الخ . فبعض الجوانب الخلقية الموجودة عند الغزالى تكاد تكون نقلاً حرفياً عن الفكر اليونانى .

وفى محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة يجب أن نعترف صراحة أن الفلسفة الإسلامية ظلت بعيدة عن الدين . وإلا لما انقطع وجود الفلاسفة منذ وفاة ابن رشد وحتى الآن . فلا بد إذن أن نتنبه إلى التمييز بين خصائص الفكر الدينى وخصائص الفكر الفلسفى . وهذا الخلط يسىء إلى الأخلاق تماماً مثل موضوع الإعجاز العلمى .

وبالنسبة لخلق العالم من العدم المحض . فإن مجموعة الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم كانت لهم مبرراتهم سواء اتفقنا أو اختلفنا معهم . ولا يوجد أى فيلسوف عربى قال إن العالم حادث إلا الكندى . ولكن الفارابى وابن رشد الخ قالوا : إنه دينياً لا بد أن نقول إن العالم موجود من العدم . أما الفلسفة فلا لأنه لا شىء يخرج عن لا شىء إذن فالعالم لا بد أن يكون من شىء .

أما بالنسبة للفيض فأنا لا أقول به وكما اختلفت مع الفارابى فالنظرية أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة . ولكن لا بد أن نضع فى الاعتبار المبررات التى من أجلها قال الفارابى وإخوان الصفا وابن سينا بالفيض وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ لأن الله بمقتضى قدرته المطلقة يمكن أن يوجد العالم فى دفعة واحدة . ولكن نجد فى القرآن الأيام الستة . ثم إن الحكم على الفلاسفة من خلال منظور دينى - فى رأى - يسىء إلى الدين أكثر مما يفيد . فليس بالضرورة أن يكون الغزالى أفضل من الفارابى لأنه أقرب إلى الدين ، وليس بالضرورة أن يكون أفضل من ابن رشد ، بل إن الأخير أقرب إلى الفلسفة من الغزالى .

وعندما نأتى لابن سينا نجد من الأخطاء الشنيعة القول بأنه ينظر إلى النفس على أنها أفضل من الجسم . والواقع أن الذى أدى إلى هذه الأخطاء الشنيعة هى العقيدة العينية لابن سينا ، ولكى نكون منصفين لهذا الفيلسوف الإسلامى يجب أن نقول إن النفس لا تسبق البدن

عند ابن سينا ، ولنحتكم في ذلك إلى تعريفه للنفس « كمال أول لجسم » وهذا يعنى أن النفس لا توجد إلا إذا وجد البدن . ويمكن الرجوع إلى دراسات د . عثمان نجاتي في هذا الأمر لنذكر أن ابن سينا بمقتضى وظيفته الطبية قد قال : بأن النفس لا تسبق البدن ، ولا توجد إلا إذا وجد البدن .

أما بالنسبة لموقف الغزالي من خلود النفس . فالواقع أنه لا يوجد موقف واحد للغزالي واحتكم في ذلك إلى كارادوفو الذى قال : إن الغزالي له بعض الآاء التى يقول فيها : « إن الخلود لا يوجد إلا فى النفس ، والصوفية لا يقولون إلا بخلود النفس دون الجسم .. واعتقادك اعتقاد الصوفية » .. إذن فلماذا يكفر الفلاسفة لقولهم بأن الخلود للنفس دون الجسم .

ومن هنا ينبغى ألا ننهر بالشخصية ؛ لأنه بقدر ما توجد إيجابيات للغزالي بقدر ما توجد له سلبيات . وحتى الأحاديث الموجودة فى إحياء علوم الدين مطعون فى صحتها . ويعرف هذا رجال الدين أكثر منا .

وبالنسبة للعلوم عند العرب ، أريد مثلاً واحداً فقط بين لنا عالماً فلكياً أو رياضياً لم يكن مستفيداً من الفلاسفة والعلماء الذين سبقوه ، فلا يوجد عالم عربى إلا وكان عالة على الذين سبقوه . والرازي نفسه كان فى الأساس مستفيداً ومسرقاتاً فى الاستفادة من جالينوس وأبقراط اللذين سبقاه بقرون عديدة . فليس هناك مفكر أصيل لأنه لا يوجد مفكر إلا ويكون متأثراً بالسابقين ، وحتى أرسطو نفسه .

أما موضوع حدوث العالم فقد قال أرسطو : إن المسألة جدلية حتى بين أنه بقدر ماتوجد أدلة على الحدوث توجد أدلة على القدم . فقد ذكر ١٨ دليلاً على أن العالم حادث وفى مقابلها ١٨ دليلاً على أن العالم قديم . بل إن ابن رشد نفسه عندما قال بالقدم ، قال : ما رأيكم فى آيات قرآنية تثبت قدم العالم ﴿ ثم استوى إلى السماء ... ﴾ و ﴿ كان عرشه على الماء ﴾ وكذا .

أخيراً لابد أن نضع فى اعتبارنا أن العلوم عند العرب كيفية وليست كمية . فلو حللنا كل كتابات جابر بن حيان وأبى بكر الرازي والحسن بن الهيثم وغيرهم لوجدنا أنها علوم كيفية . ومعروف الآن أن العلم كم فقط . فلو أخذنا هذه الكتابات وقررناها فى كلية العلوم فلن ينتج عنها جديد .

وخلاصة القول أننا فى ندوة فى نهاية القرن العشرين ينبغى ألا ننظر إلى فكرنا نظرة فيها

نوع من التزمّت أو الضيق . ومن المفروض أن نتفتح على كل التيارات الأخرى وندرس بأمانة وموضوعية أفكار مفكرينا ، لنقول في النهاية إننا نتفق معهم في كذا ونختلف معهم في كذا ؛ دون النظر للمعيار الديني ، وشكراً .

أ.د. حسن الشافعي :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لدى سؤال يتصل بالمصطلحات .. وخاصة مصطلح الواقع ، الذي يرى د. نصار في ص ٢٨ من بحثه أنه الواقع الجديد الذي صورته الإسلام . فهو يتكلم عن واقع موجود في المصادر الإسلامية . ولكنه يحاكم المشائية الإسلامية ، وهي - كما عرض - نوع من الاستجابة الفكرية للتراث الخارجي ، إلى هذا الواقع .

.. وأنا أتساءل .. هل الفلسفة والواقع هي المشائية الإسلامية فقط ، والمشائية الشرقية بالذات . وربما كانت المشائية المغربية أحن رحماً بالمشائية الحقيقية من المشائية الشرقية . وهل صحيح أن موقف الدين أو موقف الواقع الفكري يعنى القول بالثنائية (بدناً وروحاً) كما ذكر .. في الوقت الذي تظهر فيه أحدث الصيحات بالنظرة الأحادية . فهناك أحادية تقليدية قديمة وأحادية معاصرة ربما كانت أقرب إلى التعبير عن طبيعة الإنسان ورؤية الفلسفة . لا أريد أن أتعرض إلى مسألة قدم العالم وهي مسألة شائكة .. لا ينبغي أن تكون بالحدة المطروحة بها .

أعود فأقول ماذا عن المشائية المغربية ، وماذا عن ممثلي الفكر الإسلامي الآخرين أمثال الصوفيين والمتكلمين وغيرهم . فنحن نريد أن نعرف أنفسنا .

أما مسألة الاستعانة بالفكر الوافد (الغربي) في بناء العلوم كجانب إيجابي . فالحقيقة أن هذه المسألة تتردد كثيراً في هذه الأيام وهي مهمة جداً فيما نسعى إليه نحو فلسفة إسلامية معاصرة . حيث يجب أن نستعين بالعلم وتقنياته وفكره . وأتساءل هنا هل يمكن قيام علم بدون ميتافيزيقا العلم .. أي دون نظرة كونية وفلسفية علمية .

وأقول إنه لا يمكن قيام علم بدون ميتافيزيقا وبدون أسس فلسفية ونظرة كونية . وهذا ما تفرزه البيئة الفلسفية الآن تحت عنوان « إسلامية المعرفة » . وهي ليست محاولة لإضباغ كلمة إسلام على كل المستحدثات المعاصرة ، ولكنها محاولة لقيام فلسفة من صميم الواقع الفكري الإسلامي على أساس من نظرة كونية . وشكراً .

أ. د. عبد الحميد يويو :

أولاً .. هناك ملاحظة شكلية ، فقد يكون هناك خطأ مطبعي في ص ١٧ حيث يقول د. نصار: « لم يجد الفارابي سبيلاً للرد على هذا السياق إلا أن يؤسس القضية على قواعد نفسية فلسفية واهتدى إلى نظرية» ..

الملاحظة الثانية تتعلق بالحديث عن الفلسفة الحديثة ، حيث إننا لم نفصل حتى الآن بين ما يتعلق بالميثافيزيقا أو ما نطلق عليه الفلسفة . وبين ما يتعلق بالفلسفة الواقعية وهو التعريف الغربي للفلسفة المعاصرة باعتبار أنها كل نظرية تفسر الواقع الذي يعيش فيه الإنسان . ولو استطعنا أن نفصل بين الأمرين بشكل دقيق ، نكون قد أثرينا مناقشاتنا واستفدنا بكثير مما نقوله فيها .

أعود فأقول في قضية الميثافيزيقا ، والفيزيقا كما يطرحها القرآن في عالم الغيب وعالم الشهادة : إن القرآن الكريم لم يسمح للإنسان المسلم المؤمن أن يتحدث في عالم الغيب وفتح الباب للمناقشة والاختبار والتفكير والتدبر في عالم الشهادة . ورداً على بعض تساؤلات د. العراق أقول : إن القضية هنا ليست قضية رجال الدين والفلاسفة ، ولكنها تلتخص في أن الإنسان المسلم يفكر في إطار حدود رسمها الإسلام للنظر في الواقع الذي نعيش فيه وأتفق معه أن هناك اختلافات جذرية بين النظر الفلسفي والنظر الديني ؛ لأن حقائق الدين مطلقة ، أما النظريات الفلسفية فإنها أمور نسبية تحمل الخطأ والصواب .. والإسلام هو الذي يجب أن نتحاكم إليه في النظر إلى الصواب والخطأ لأن الإسلام بحقائقه المطلقة هو الذي يحدد الصواب والخطأ باعتبار أن الإنسان إذا وكل إلى نفسه لن يصل إلى الحقيقة التي يجب أن يعرفها . وإذا تحاكمنا إلى كل فلاسفة الغرب بدون استثناء وإلى علمائهم الذين ينطلقون من العلم فقط دون الاستناد إلى عالم الغيب والوحي والحقائق المطلقة نجد أنهم لم يستطيعوا إلى الآن في كلية العلوم أن يعطوا إجابات عن الأسئلة المطلقة التي لا يكون الجواب عنها إلا مطلقاً .

وختاماً أقول إننا عندما نتحدث عن الواقع ينبغي أن ننطلق فيه من هذه الحقائق المطلقة التي لا يرق إليها الشك ولا يمكن الطعن فيها . فعلمائنا من الغزالي إلى ابن خلدون هم الذين وضعوا هذه الحدود ورسموها انطلاقاً من حقائق مطلقة لا يرق إليها الشك . ومن شاء أن يدلي لنا بتصورات أخرى وبنظريات أخرى وبميثافيزيقيات وفلسفات أخرى تعطي لنا نظرية تفسر العالم والإنسان والواقع والتاريخ ، فمرحباً به . وشكراً .

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أعتقد أن المناقشة قد انتقلت بنا خطوة نحو موضوع الندوة وهي نحو فلسفة إسلامية معاصرة . حيث بدأنا تناقش موضوعات قريبة من المأموم التي تشغل العقل المسلم في الوقت الراهن .

وقد فهمت من مجمل ما عرضه د . نصار أن المسلمين نجحوا عندما استفادوا بالعلوم التجريبية التي يقوم عليها الدليل . فهنا كانت الاستفادة ناجحة ، وهنا استندوا إلى تراث اليونان وغيرهم وأبدعوا وأضافوا . وأريد أن أتخفظ على اعتراض د . عاطف على موضوع الأصالة . فالأصالة لا تعني أن الإنسان لا يخلق من العدم . وليس هناك حضارة بدأت من العدم في حدود الحضارات ذات التاريخ المكتوب الذي ندرسه . ولكن ما يميز الأصالة عن عدم الأصالة هو التقليد أو الإبداع .. أى أن يكون لنا موروث سواء عن سلفنا أو عن سلف الآخرين ، فإذا استطعنا أن تمثل هذا الموروث وأن نبذل ونضيف فنحن أصحاب أصالة ، أما إذا وقفنا عند التقليد فهناك تنعدم الأصالة . إذن فليس من شروط الأصالة ألا يكون هناك موروث يبنى عليه الأصلاء .

وفيما يتعلق بقول د . عاطف إننا محاطون بأشياء من عالم الفرنجة ، فإن هذا ليس دليلاً على وجوب أن تكون كل الأشياء من عالم الفرنجة . فالأشياء التي نستوردها أو نستلهمها من الحضارات الأخرى ، إذا كانت داخلة في علوم التجربة التي لا تتغير حقائقها وقوانينها بالمناخ بحكم ثبات موضوعها ، تكون مشتركاً إنسانياً عاماً . وهذه هي القضية التي يجب أن نميز فيها بين ما هو مشترك إنسانياً عام في العلوم ومن إبداع كل الحضارات المختلفة ، وبين الخصوصيات والثقافة الحضارية التي تتمايز فيها الأمم . وهذا قانون في التفاعل الحضارى . فالمسلمون عندما انفتحوا على حضارة الهند ، لماذا أخذوا حساب وفلك الهند ولم يأخذوا فلسفتها .. ولماذا أخذوا النظم الإدارية من الفرس ولم يأخذوا فلسفة ومناهج الفرس ؟ ولماذا لم يأخذوا أيضاً إلهيات اليونان بينما أخذوا علومهم الطبيعية ؟ وحتى فلسفة اليونان منهم من قرأها بعيون إسلامية وحاول أن يطوعها ومنهم من قال إنها ليست الفلسفة الحقة رغم الجهد الذى بذله في تقديمها إلى معاصريه . فقانون التفاعل الحضارى يميز بين المشترك الإنسانى العام وبين الخصوصيات الحضارية .

وقد صنع الغرب نفس الشيء عندما تعامل مع الحضارة الإسلامية ، وأخذ ما أبدعه المسلمون في العلوم التجريبية ، وتحفظ إزاء التوحيد الإسلامى والمثل والقيم الإسلامية . فحتى

عندما تعامل الغرب مع مفكر واحد مثل ابن رشد قسمه قسمين .. فأخذ ابن رشد الشارح لأرسطو ، ورفض ابن رشد الفقيه المتكلم .

ولذلك فإن ما استخلصه د . نصار من نجاح المسلمين في التعامل والبناء على الموروث اليوناني في العلوم التجريبية والتطبيقية ، وفشلهم بدرجات متفاوتة في تعاملهم مع الثقافة اليونانية .. هو الذي نستطيع أن نضعه بالفعل في موضوع الندوة ونحن نتحدث عن السبيل إلى فلسفة إسلامية معاصرة .

لقد فهمت أيضاً من إشارة د . حسن الشافعي أنه ليس هناك علم دون ميتافيزيقا. وأقول إن هذا قد يكون صحيحاً إذا كانت هذه الميتافيزيقا لا تتعارض مع المنظومة الأساسية التي تحكم عقل الأمة التي تستفيد بهذا العلم . فالعلم الذي هو ابن دليل لا مشكلة فيه ، ويقول رفاعه الطهطاوي في ذلك : إنه عندما نتحدث عن علوم التمدن المدني (العلوم الحكيمة) أي العلوم التي لها حكم تعلل بها ، فلا بد أن نتلمذ فيها على الغرب . ولكنه عندما يأتي إلى الفلسفة يقول : « ولهم فيها حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية » . فهذا الرجل بفطرته البسيطة كان يميز بين ما يجب أن نأخذه عن الفرنجة وبين ما يجب أن نحذره لأن لنا فيه بصمة متميزة .

وأقول .. كما صنع المسلمون الأوائل ذلك .. وكما صنع الغرب ذلك ، فلا بد لنا من أن نعمل هذا القانون من قوانين التفاعل الحضاري عند فتح نوافذ عقلنا على كل الموارث الحضارية . وفي تقديري أننا في أشد الحاجة إلى هذا القانون في موضوع هذه الندوة . وشكراً .

تعقيبات د. محمد عبد الستار نصار :

بسم الله الرحمن الرحيم ..

— أولاً يجب أن نكون أكبر من أن نعيش رهن فكرة ولا نتجاوزها .

فعندما نظرت في علوم الأوائل .. نظرت إليها بنظرة العصر . فليس من الحتمي أن ننظر إليها في إطار تصنيفها العام إلى علوم تجريبية عملية موضوعها المادة وعلوم نظرية موضوعها النظر والفكر . وعندما قسمت بحسب تجاوزت الإطار القديم . ولو حللنا هذا الموقف لوجدنا أن العلوم القديمة تكاد تتفق مع الواقع المعاصر من حيث النظر إلى العلوم التجريبية والعلوم النظرية .

— بالنسبة لملاحظات د . عاطف العراق .. فإننا نود منه أن يقترب روحياً مما نريده . فنحن نريد أن نجعل من الإسلام أيديولوجية ننطلق منها ، ونتحاكم إليها . وعلى هذا فإننى أقول إن التقسيم الذى قال به بين الفكر الدينى والفكر الفلسفى الإسلامى ، ليس وارداً على الإطلاق فى ظل ما نريده .

— أما بالنسبة لملاحظات د . محمد عمارة فإننى لم أقل إطلاقاً بأن المسلمين عندما استلهموا الجانب التجريبي من الفكر الغربى عموماً أضافوا وطوروا وأبدعوا . فقضية الأخذ من الآخرين تؤمن بها . ولكن الوقوف عند الأنماط السابقة هو التقليد بعينه . أما استلهم تراث السابقين فإننى أضيف إليه ما يتفق مع ذاتيتى ودون التنازل عن هويتنا فإن هذا هو المطلوب . واعتقد أن الإسلام من حيث كونه وحياً إلهياً ومن حيث كون العقلية الإسلامية قد تفاعلت مع هذا الوحي تفاعلاً صحيحاً هو الذى ينبغى أن يكون القياس الذى نقيس فى ضوءه أفكار السابقين .

— وبالنسبة لملاحظات د . حسن الشافعى ، فإننى لم أذكر إطلاقاً أن العلم منعزل عن الميتافيزيقا . فأنا لا أعتبر العالم التجريبي المنعزل عن قضية الإيمان فى بيئة إسلامية يستطيع أن يعطى نتائج فعالة . ومن هنا أقول إن كل علم تجريبي لابد أن يكون مرتبطاً بما يسمى بأخلاقيات العلم أو بالأيديولوجية العامة للأمة . فالتقدم التجريبي فى نطاق الإسلام ينبغى أن يكون خادماً لأيديولوجية الأمة وهى الإسلام ، ولا يجوز أن ينعزل العلم عن الإطار العام لهذه الأمة .

— أتفق تماماً مع ما قاله أ. د. عبد الحميد وليس بينى وبينه أى خلاف .. وأشكر د. عمارة على ما أضافه .. بقى أن أقول إننا فى هذه الندوة ينبغى أن نحدد موقفنا ومن نحن ومن نكون وماذا نريد ؟ فلا بد أن تكون لنا منطلقاتنا الأساسية . فالباحث الغربى يعبر عن حضارته وكذلك الباحث فى ظل الحضارة الشرقية الاشتراكية والباحث فى ظل الإسلام ينبغى أن يكون معبراً عن روح الحضارة الإسلامية فذاتية الأمة وبصماتها الحضارية ينبغى أن لا تغيب عنا على الإطلاق . وشكراً .

أ. د. محمد عثمان نجاتي (رئيس الجلسة) :

شكراً للدكتور محمد عبد الستار نصار على هذا البحث القيم ، وشكراً لجميع السادة الذين شاركوا في المناقشة .. والآن نتقل إلى بحث « واقعية المنهج الكلامي ومدى الإفادة منه في العصر الحاضر » للدكتور عبد المجيد النجار .. وسبقده د . محمد كمال إمام .

* * *

تقييم إسلامية المعرفة الفلسفية

د. عبد اللطيف عبادة

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية - جامعة قسنطينة - الجزائر

تقديم إسلامية المعرفة الفلسفية في العصور السابقة ، واستخلاص ما يمكن أن نفيد منه في العصر الحاضر

مقدمة :

قد يتبادر إلى أذهان البعض أن الحركة السلفية بمفهومها الواسع غريبة عن الفلسفة والفكر الفلسفي . وهذا خطأ لعمرى فادح . لأن الحركة السلفية منذ عهد الغزالي إلى يومنا هذا لم تثر إلا ضد الفكر الفلسفي الدخيل على الأمة المستورد من الفلسفة الشريكية اليونانية . ولذلك ميز الأستاذ على سامي النشار - الوفي لمنهج أستاذه مصطفى عبد الرزاق - بين الفلسفة الإسلامية التي تأثرت باليونان والفلسفة المسلمة التي تقدم للإشكالات المطروحة عليها حلولاً مبتكرة مستوحاة من تراثنا العربي الإسلامي^(١) .

إن الفكر الفلسفي لا يعادى الفلسفة على الإطلاق بل يعادى الفلسفات الشريكية والمادية والوثنية والارتيابية والتي تتنافى أصولها مع الأصول الإسلامية .

إن أعنى أعداء الفلسفة اليونانية ألا وهو ابن تيمية يقول في منهاج السنة النبوية : « وأما نفى الفلسفة مطلقاً أو إثباتها فلا يمكن إذ ليس للفلاسفة مذهب ينصرونه ولا قول يتفقون عليه ... ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيات المشاهدة والعقليات التي لا ينازع فيها أحد . وجميع ما يوجد في كلام هؤلاء وغيرهم من العقليات الصحيحة ليس فيه ما يدل على خلاف ما أخبرت به الرسل »^(٢) .

وبما أن الإسلام دين لا يخشى العقل لأنه « أداة الإنسان إلى المعرفة - جسداً وشعوراً وعقلاً ، وإلى معرفة الكون الذي يعيش فيه ، وإلى المعارف الدينية والخلقية التي لا غناء عنها من أجل بلوغ سعادة الدارين » . فإنه يدين بشدة « كل عمل من شأنه إضعافه أو تضليله كشرب الخمر والكذب والزور والافتراء والتعمية »^(٣) .

ولهذا يذهب ابن تيمية إلى الجزم :

- ١ - بأن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط ... وليس ما يخالف النصوص الصحيحة الصريحة سوى شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .
- ٢ - إن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمجارات العقول فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته^(٤) .

وقد سبقه أبو حامد الغزالي إلى تحديد موقف أصيل من الفلسفة بما أرساه من قواعد المنهج في المنقذ والميزان والتهافت .

- ١ - إنه لم يكفر على الإطلاق إلا الدهريين والطبيين .
- ٢ - أما الإلهيون من الإغريق فاكتفى بتكفيرهم في ثلاث مسائل وبدعهم في ١٧ مسألة أخرى ولم ينكر عليهم بقية آرائهم التي تأثروا فيها بالديانات السماوية ويكتب الصوفية .

٣ - ويقف عند آرائهم الأصلية التي لا تناقض أصلاً من أصول الدين فيرى أنها إذا كانت معقولة في ذاتها مؤيدة بالبرهان لم يجوز هجرها وتركها . بل العاقل في رأيه يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقاً قبله سواء كان صاحبه مبطلاً أو محقاً . وكل ما لا يصطدم مع أصل من أصول الدين وتقوم عليه البراهين القطعية لا يجوز المراء فيه بدعوى أنه مخالف للدين . وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد ثبت بالبراهين العقلية على خلاف الشرع ، فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك . أما ما يصطدم مع أصل من أصول الدين فقد أثبت الغزالي بأن آراء الفلاسفة فيها متهافة ولم تأت ببراهين قطعية لا سبيل إلى دحضها ولذلك قام بتنفيذها . إنهم لم يتمكنوا من الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم في الإلهيات .

٤ - وكما أنه يعتبر جانباً على الدين جنائية عظيمة من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار العلوم اليقينية المعتمدة على البرهان والحجة وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى أو الإثبات ، ولا في هذه العلوم تعرض للعلوم الدينية . فإنه يعتبر من يحسن اعتقاده بالفلاسفة وذلك لكثرة إعجابه بدقائق العلوم الرياضية ومن ظهور براهينها ولظنه بأن جميع

علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذه العلوم ، وأن الدين لو كان حقاً ما خفى عليهم ، يعتبره ملحداً بالتقليد وأسيراً لهواه وشهوته الباطلة ومدفوعاً بحب التكايس . ولذلك يحسن الظن بهم في العلوم كلها ولا يقع منه موقع القبول قول الغزالي : « إن كلام الأوائل في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني ، لا يعرفه إلا من جربه وخاض فيه » .

٥ - إن العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ويستعصى إظهار بطلانه حتى على من يستطيع القيام بخوارق العادات .

٦ - النتائج اليقينية التي تُستنتج من مقدمات يقينية لا يمكن أن يخالفها نقل صحيح ولا نبوة صادقة .

٧ - التقليد ممقوت حتى وإن كان تقليداً لفلاسفة كبار كأرسطو وأفلاطون والمقلد يعرف الحق بالرجال ولا يعرف الرجال بالحق وهو غاية الضلال^(٥) .

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة الإسلامية الأصيلة لم ترفض الفلسفة بصفتها بحثاً عن الحقيقة وحباً للحكمة إذ « الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق بها » بل ترفض الفلسفة المادية الإلحادية والوثنية والشركية التي تناقض أصول الدين الإسلامي اعتماداً على حجج واهية وعلى التخمين والظن . ولذلك نستطيع أن نتكلم دون تناقض في القول عن فلسفة الغزالي وفلسفة ابن تيمية وفلسفة ابن العربي وفلسفة ابن خلدون وفلسفة ابن حزم . لأن هؤلاء جميعاً عندما انتقدوا الفكر الفلسفي الدخيل قدموا له بديلاً مستنبطاً من مصادر الإسلام ومن تراثنا الأصيل .

وإذا صح لسبينوزا وليبنستر وغيرهما من الفلاسفة والمحدثين والمعاصرين أن يتصرفوا لهذا الدين أو ذاك فلماذا يحظر ذلك على غيرهم من المسلمين ؟

لقد وقفت الحركة السلفية منذ ابن تيمية ضد الفلسفة والمنطق اليونانيين الدخيلين . وبين ابن تيمية أن الصواب من العلوم النظرية منفعتها في الدنيا كالحساب والرياضيات . وأما العلم الإلهي : « فليس عندهم ما تحصل به النجاة والسعادة بل وغالب ما عندهم منه ليس بمتيقن معلوم ... وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق ، فليس معهم فيها إلا الظن » وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً^(٦) .

وقد رفض ابن تيمية المنطق فقال : « وأما هو في نفسه (أى المنطق) فبعضه حق وبعضه باطل ، والحق الذى فيه كثير منه وأكثره لا يحتاج إليه ، والقدر الذى يحتاج إليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به ، والبليد لا يتفجع به ، والدكى لا يحتاج إليه ، ومضرته على من لم يكن خبيراً بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه ، فإن فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء ، وكانت سبب نفاقهم وفساد علومهم »^(٧) .

وبقدر ما كانت معارضة ابن تيمية للمنطق والفلسفة عنيفة قوية بقدر ما كانت معارضته للعلوم السياسية والأخلاقية والطبيعية والرياضية والحسابية خفيفة وقد سبق لنا أن تكلمنا عن الحساب والرياضيات ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الطبيعيات ، أما عن الأخلاق والسياسة فيذهب ابن تيمية إلى أنه يوجد فيها من « منفعة صلاح الدنيا وعمارتها ما هو داخل في ضمن ما جاءت به الرسل فيها أيضاً من قول الحق وأتباعه »^(٨) .

والواقع أن الحركة السلفية مدينة في موقفها من علوم الأوائل لحجة الإسلام الغزالي الذى كان أول من نقد الفلسفة نقداً علمياً وجذرياً وبين موقف الإسلام منها فكفر الفلاسفة في أمور وبدعهم في أمور . وأما العلوم النظرية والعملية الأخرى ففيها ما يؤخذ ويترك بحسب موافقتها أو مخالفتها للشرع يقضى المنطق فهو في نظر أبى حامد أداة . والأداة التى يسير بها الحق لا يمكن أن نقول عنها إنها محرمة أو غير محرمة لأن الأداة فى حد ذاتها لا تنطبق عليها الأحكام الخمسة بقدر ما تنطبق على استعمالها .

ولكن الغزالي كما يقول أحد الباحثين : « نقد الفلاسفة في الإلهيات وفي بعض جوانب الطبيعيات ، وذكر أن الطبيعيات يشوب الحق فيها الباطل ولم ينقد الفلاسفة في منهجهم وهو المنطق نقداً واضحاً »^(٩) . بل ساهم بعد ابن حزم في إدخاله إلى المناهج الإسلامية ولم ينقد الفلاسفة في الرياضيات لأنها لا تخالف العقل ولا الدين في نظره^(١٠) .

وخلف الغزالي وراءه مدرسة أصيلة تخالف اليونان في علومهم ومن أشهر أقطابها ابن العربي والفخر الرازى وابن الخطيب وابن تيمية وابن خلدون .

أما الفخر الرازى فقد سار على نهج الغزالي حيث بين « أن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية ، وإن كان منافياً لبعض أدلتها »^(١١) . وابن العربي أيضاً مر على المنطق مرور الكرام وسلك في ذلك مسلك أستاذه الغزالي . أما ابن خلدون فقد امتاز على ابن العربي بأنه نقد

المنطق : أى منهج الفلاسفة^(١٢) ويخلص بنا ابن خلدون إلى النتيجة التالية فيما يتعلق بدراسة الفلسفة ومناهجها يقدمها فى شكل نصيحة : « فليكن الناظر فيها متحرراً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها »^(١٣).

وليس من شك كما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين بأن « ابن تيمية قد استفاد من منهج الغزالي ومن منهج تلميذه أبى بكر بن العربى فى نقد الفلاسفة ، لأنه اطلع على كتب الغزالي . إلا أنه يمتاز عنهما بنقده للمنطق اليونانى ، الذى أخذ به الغزالي وأدخله فى العلوم الإسلامية ، بعد ابن حزم »^(١٤).

وعيب ابن تيمية على الغزالي تشبته بالمنطق الصورى فيقول : « فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية فى أول (المستصفى) » وزعم أن من لم يحط به علماً فلا ثقة له بشىء من علومه . وصنف فى ذلك « محك النظر » و « معيار العلم » ودوماً اشتدت به ثقته ، وأعجب من ذلك أنه وضع كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى أنه تعليم الأنبياء ، وإنما تعلمه من ابن سينا ، وهو تعلمه من كتب أرسطو »^(١٥).

ولقد كان لهذه الحركة السلفية آثارها فى الفكر الغربى فى العصور الوسطى والحديثة الذى استفاد من نقدها للفلسفة والمنطق . ونذكر على سبيل المثال روجريكون و وليام الأوكامى و دنز سكوت و ديكارت و فرنسيس بيكن و ديفد هيوم و جون ستورت مل وغيرهم . ولم يقف الفكر الفلسفى موقف المعارضة من الفلسفة اليونانية وحدها ، بل عارض أيضاً المذاهب الكلامية . أما الغزالي فكان ينظر إلى علم الكلام على أن فيه منفعة وفيه مضرة « فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته فى وقت إضراره ومحله حرام »^(١٦) . وقد يظن البعض أن فائدته كشف الحقائق فيخبرهم : « أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود »^(١٧) . والفائدة الوحيدة المرجوة منه هى حراسة عقيدة العلوم^(١٨).

أما ابن خلدون فيرى أن علم الكلام غير ضرورى فى لعهد على طالب العلم إذ الملحة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية دائماً احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا . وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارىء عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته .. ولكن فائدته فى آحاد الناس وطلبه العلم فائدة معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها »^(١٩).

ورفض ابن تيمية علم الكلام والتأويل الكلامي للقرآن : فالتأويل عند المتكلمين بعامه يقتضى اتخاذ العقل أصلاً في التفسير مقدماً على الشرع . فإذا ظهر تعارض بينهما فينبغى تأويل النصوص إلى ما يوافق مقتضى العقل ولكن السلف على العكس - كما يذكر شيخ الإسلام - احتكموا إلى الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية مكتفين بها فطوعوا المفاهيم العقلية لها^(٢٠) .

١ - المصادر الأساسية للفلسفة الإسلامية :

إن الباحث الذى يدرس القرآن الكريم ويقوم بعملية تكشف مستقصية يتبين له أن القرآن يحتوى على أصول فلسفة إلهية وطبيعية واجتماعية وسياسية لم تسر إلى الآن أغوارها بالرغم من المحاولات الجادة التى قام بها بعض علماء الكلام والفلاسفة المسلمين . ومن هذه الأصول قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ﴾ ومنها أيضاً قوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾ . ومن الأصول كذلك : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد ﴾ . ويشير الباحثون فى الفلسفة الإسلامية القديمة إلى ثلاث حقائق هامة :

١ - إن القرآن العظيم لم يدرس حتى اليوم من الناحية الفلسفية دراسة كافية أو بعبارة أخرى إن المفكرين المسلمين من متكلمين وفلاسفة لم يعرفوا كيف يفيدون من القرآن الفائدة الكاملة^(٢١) . ولذلك فالقرآن الكريم بحاجة إلى معالجة ميتافيزيقية أكثر عمقاً من النظرات العجلى التى قدمها لنا الفلاسفة الإسلاميون حول بعض آياته والتى لم تبلغ منه بعد إلا قشرته الخارجية^(٢٢) .

(٢) إن الفلاسفة الإسلاميين وعلماء الكلام لم يهتدوا بهدى الأصول الإسلامية ولم يذللوا قصارى جهودهم لتعميقها . ولو فعلوا ذلك لكان لدينا اليوم فلسفة إسلامية أصيلة تغاير تلك الفلسفة الإسلامية التى وصلتنا عبر التاريخ . إذ لا يقبل من الفلسفة الإسلامية الجديرة بهذا الاسم أن تظل ضائعة وسط التيارات الفلسفية اليونانية والغنوصية التى اقتبست عنها أصولها . بل كان يجدر بها أن تخط وسط ذلك خطاً

واضحاً تتميز به الفلسفة الإسلامية في جميع المشكلات التي أثّرت من حولها يكون له قرآناً ويستفيد من التراث البشرى الذى لا يتعارض مع هذا اللب^(٢٣) . ولذلك يقول الدكتور محمد يوسف موسى : إن أفلاسفة الإسلاميين « لم يستوحوا القرآن في تكوين مذاهبهم وبنائها ، وإن كانوا حاولوا أحياناً أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه »^(٢٤) .

أجل ليس القرآن كتاباً في الفلسفة أو الميتافيزيقا ولكنه كما يقرر ذلك الدكتور محمد يوسف موسى بطبيعته وأسلوبه ، وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة ، يدعو للتفلسف ويشتمل على أصول الفلسفة الإلهية والطبيعة والإنسانية والاجتماعية^(٢٥) .

(٣) إنه قد ظهرت إلى الوجود شخصيات فكرية لامعة انتقدت التيارات الفكرية الدخيلة وبينت تماهيتها وحاولت أن تبني على أنقاضها فلسفة إسلامية أصيلة . وذلك ما حاول أن يبينه كل من الشيخ مصطفى عبد الرزاق والدكتور على سامى النشار والدكتور مصطفى حلمى في دراسته القيمة المتعلقة بقواعد المنهج السلفى^(٢٦) .

ومما يشجع على استقلال المسلم في المجال الفلسفى :

— دعوة القرآن إلى استعمال الحجة والبرهان اقتداءً بطريقته فى الاستدلال وبطريقة الأنبياء (ص) .

— دعوته إلى الجدل بالتي هى أحسن وتحريمه للجدال بالباطل والمراء ودحض الحق .

— دعوته إلى الاجتهاد والاعتبار والاستبصار ورفضه للجمود والتقليد .

— دعوته إلى الملاحظة والتفكر وقياس الغائب على المشاهد . ولذلك فإن القرآن فى

سبيل تقريره ما أراد من عقائد يقدم أدلة عليها مختلفة فى أنواعها وطرقها . ولم يتحلف

عن سلوك طريق البرهان كما يزعم بعض الإسلاميين بل طالب فضلاً عن ذلك خصوم

الحق بأن يقدموا البراهين على مزاعمهم إن كانوا صادقين . والقرآن لوضوح عقائده

واعتمادها على البحث لا يخشى العقل بل يبحث على استعماله وينهى عن تعطيله .

— وسلك القرآن طريق الجدل بالتي هى أحسن . فلقد جادل المشركين واليهود

والنصارى والصابئة والمجوس والدةرية وغيرهم ودعا إلى استعمال الموازين العقلية التى

سمّاها بالقسطاس المستقيم .

٢ - مظاهر الفلسفة الإسلامية :

وقد بره بأدلته وحججه المسلمين الأوائل فآمنوا به وأحجموا عن التفلسف وانشغلوا بنشر

العقيدة . إلا أن احتكاك متأخريهم بالأهم والملل الأخرى جعلهم يدافعون عن العقيدة الإسلامية ضد بدع المبتدعة فنشأ علم الكلام ، و يترجمون كتب الفلاسفة اليونان ويشرحون مؤلفاتهم ويعلقون عليها ويوقعون بينها وبين الشريعة أو يتقدونها فيما يناقض أصول دينهم . من عقائد باطلة . وهكذا نشأت الفلسفة الإسلامية المتأثرة باليونان ونشأت الفلسفة المسلمة المعارضة لها .

وبعد أن اتضح للمسلمين أن الماورائيات لا تدرك بالعقل وحده راحوا يبحثون عن طرق أخرى للوصول إلى الحقيقة وإلى السعادة في الآخرة فنشأ التصوف وعلم المكاشفة .

وفي المجال المنهجي تبين للمسلمين أن المنطق الأرسطي مرتبط بميتافيزيقا شركية وثنية . فعمل بعضهم على تجريده - بصفته أداة - من أباطيلها بل راح يبحث عن أصوله في القرآن الكريم وفي طريقة استدلال الأنبياء التي تزن المعارف بالقسطاس المستقيم ليظهر للإنسان حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها ، اتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن الكريم الذي قال : ﴿ووزنوا بالقسطاس المستقيم﴾^(٢٧) .

وبعد تنقية المنطق من الأوشاب جعله أبو حامد مقدمة ضرورية لأصول الفقه مكملًا بذلك الجهود التي بذلها ابن حزم في كتاب «التقريب» غير أن البعض الآخر ساءهم ما أفضت إليه الطريقة القياسية من تكافؤ الأدلة واعتماده على الكليات لا على الجزئيات . قال ابن تيمية متحدثاً في غرور أنصار المنطق الصوري : «إن هؤلاء القوم وغيرهم إنما ضلوا غالباً من جهة ما نفوه وكذبوا له ، لا من جهة ما أثبتوه وعلموه . ولهذا كان المنطق مظنة الزندقة لمن لم يقو الإيمان في قلبه حيث اعتقد أنه لا علم إلا بهذه المواد المعينة ، وهذه الصورة ... فيكون عدم إيمانه وعلمه من اعتقاده الفاسد أنه لا علم إلا من هذه المواد المعينة ولا دليل عليه البتة ، وإن كانت مفيدة للعلم ، فالفرق ظاهر بين كونها تفيدة وكونها تفيدة ولا يحصل غيرها»^(٢٨) .

٣ - نقد الفلسفة :

وهكذا ظهر للمفكرين المسلمين أنه لا بد من نقد الفلسفة فيما قالت به من باطل يصطدم وأصول الدين وتعوزه الحجة اليقينية ويعتمد على التخمين . وهكذا كان رد المسلمين على الدهريين والطبيعيين والإلهيين . واختصوا الإلهيين بنقد مستفيض لتأثير الإسلاميين بهم . وشمل نقدهم للإلهيين .

- منهجهم في الاستدلال على وجود الله .
- قولهم بقدم العالم .
- قولهم بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات .
- قولهم بجبر الأرواح دون الأجساد .
- أقوالهم الفاسدة في النبوة والمعجزات (والنسبية تبعاً لذلك) والصفات الإلهية.

ولم يكتف المفكرون المسلمون بانتقاد الفلسفة بل انتقدوا علم الكلام أيضاً لتأثره بالفلسفة اليونانية ولكونه يريد أن يخضع النقل لما وصلوا إليه من أمور بالاعتماد على العقل وحده . وأكد المفكرون المسلمون أن علم الكلام ليس طريقاً موصلاً إلى الحقيقة بل هو مجرد دفاع عن العقيدة ضد شبهات المبطلين ولذلك يكون مقبولاً بقدر تقيده بطريقة القرآن في الاستدلال « المشتعلة على الكلمات اللطيفة المؤثرة في القلوب ، المقنعة للنفوس ، دون التغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس ، وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتليس »^(٢٩) .

وكاد المفكرون المسلمون يجمعون على رفض التصوف المتطرف المتمرد على التكاليف الشرعية . غير أنهم اختلفوا في أمر الكشف والوجد والسماع والكرامات وما إلى ذلك من الأحوال والمقامات والأفعال الخاصة بهؤلاء القوم . وأجمع المفكرون المسلمون على كون العلوم الفلسفية التي لا صلة لها بأمر الدين لا يمكن إنكارها ومجاورتها إذا كانت برهانية يقينية أو قامت التجربة الصحيحة على صدقها .

٤ - المواضيع الكبرى للفلسفة البديلة :

يمكن إيجاز المحاور الكبرى للفلسفة البديلة التي أرساها الفلاسفة المسلمون على أنقاض الفلسفة اليونانية المستوردة فيما يلي :-

— إن طريقة الفلاسفة اليونان في إثبات الصانع قاصرة على الطريقة القرآنية التي تعتمد على الاستدلال بالآيات وعلى قياس الأولى . وتجلى قصورهم بوضوح في تصورهم للذات الإلهية بأنها عبارة عن وجود مطلق وفي تصورهم للصفات الإلهية على أنها قائمة بالذات الإلهية على طريق النفاة المعطلة . والقرآن يدلنا على دليل الآفاق ودليل الأنفس وغير ذلك من الأدلة التي لا يمكن حصرها في هذه العجالة . ويقدم لنا تصوراً أصيلاً للذات الإلهية وصفاتها هو تصور وسط بين المشبهة والمعطلة .

— وأن المفكرين المسلمين إذ يتقلدون بشدة الجمود والتقليد يلحون على الاستدلال وعلى سلوك طريق الحقيقة عن طريق استعمال الحواس والعقل والقلب .

ولذلك يرفضون النزعة الشككية والسوفسطائية والنزعات الدخيلة في ميدان نظرية المعرفة كالفلسفة الإشراقية . ويقدمون لنا نظرية تكاملية في المعرفة تتعاضد فيها الحواس والعقل والقلب والنقل والإيمان . وَأَشْهَرُ المفكرين المسلمين أسلحتهم النقدية ضد الزنادقة والملاحدة والماديين وقدموا حلولاً مستنبطة من القرآن الكريم توفق بين الروح والجسد ومتطلباتهما وتهذب الطبيعة البشرية وغرائزها دون أن تقتلها أو تعمل على استئصالها وتؤكد على تغذية الروح وعلاج القلوب من أدوائها وصقلها لتعكس على سطحها حقائق عالم الملكوت .

وكان رد فعل المفكرين المسلمين عنيفاً ضد النزعة التشاؤمية والنزعة التفاؤلية الساذجة التي نادى بها الجبرية والقدرية الإبليسية كما يسميها ابن تيمية . وأرسوا على أنقاضهما تفاؤلاً مؤمناً هو الرجاء في الله الذي يعد الإنسان عن القنوط الصارف عن العمل والغرور المثبط ويحمل صاحبه على الأخذ بالأسباب والثقة في الله للموفق ومسدد الخطي .

— ولم يرض المفكرون المسلمون بالجبرية ولا بالقدرية . إلا أن محاولة بعضهم التوسط بين هاتين الفرقتين قد باءت بالفشل لأنها أفضت إلى حل ينبذه العقل ويعجز عن إدراك كنهه ألا وهو الكسب الأشعري . وقد قدم لنا ابن تيمية حلاً يتميز بالأصالة مستوحى من القرآن الكريم يأخذ من المعتزلة إيجابياتهم وينبذ سلبياتهم .

— وكان من الطبيعي أن يقول الفلاسفة المسلمون بخلود النفس وكبعث النفوس والأجساد خلافاً لما قال به الإسلاميون المتأثرون بالفلسفة اليونانية من حشر النفوس دون الأجساد . وكان من الطبيعي أن ترفض الفلسفة الإسلامية بشدة الإباحية الأخلاقية والتصور القاصر للسعادة الذي يقدمه الفلاسفة . على أن تقيم عوضاً منها فلسفة أخلاقية تعتنى بعلاج القلوب وشفائها من أمراضها وبعث الحياة فيها من جديد إن كانت في حالة احتضار . وعملت الفلسفة الإسلامية على تركيز الأخلاق حول النية والإخلاص والصدق لتنتشلها من قبضة الفلسفات الوضعية المبنية على الرياء والنفاق والتفعية .

— واثارت الفلسفة الإسلامية أيضاً ضد تشويه تلاميذ اليونان من المسلمين المفاهيم النبوة

والسياسة والعدالة والإصلاح والفن والتاريخ والحضارة . فانتقدت بسده مولهم بأن النبوة تكتسب وبتفضيل الفيلسوف على النبي وتقليدهم لجمهوريه أفلاطون وغفلتهم عن العدالة الاجتماعية الإسلامية واعتقادهم بأن الإصلاح يكون بنشر الحكمة اليونانية في أوساط الخاصة وتقليدهم لليونان في مجال فلسفة الفن وتجاهلهم لفلسفة التاريخ والحضارة الإسلامية التي قصر عن بلوغ شأوها أرسطو و موبدان . وأرست مكان هذه المفاهيم المشوهة مفاهيم أصيلة مفادها :-

— أن مصدر النبوة إلهي وأن وظيفتها إعادة البشر إلى فطرتهم بعد الزيغ والضلال ، وأن الشريعة كإلهي لذلك تتفوق على الفلسفة التي هي أحسن أحوالها كإلهي بشري لا غير .
— أنه لا ينبغي فصل السلطان عن الدين ولا فصل الدين عن السلطان . وأن السياسة إصلاح وإرشاد وتربية .

— أن العدالة الإسلامية عدالة مطلقة لأنها ذات مصدر إلهي .
— أن الإصلاح يكون بالرجوع إلى الشريعة الإلهية والفطرة البشرية .
— أن الفن يجب أن يخضع للقيم الأخلاقية وللقيم الروحية والصوفية (ولم لا ؟) حتى يأخذ بيد الإنسان إلى رياض الحقيقة .
— أن التاريخ والحضارة سجل للعبر التي يجب أن يعتبر بها البشر . وهما يخضعان في صيرورتها لعوامل مادية واقتصادية بالدرجة الأولى بل يخضعان لعوامل دينية وأخلاقية .

٥ - الفلسفة الإسلامية أثرها في الغرب وضرورة إحيائها :

من علامات أصالة هذه الفلسفة وتجاوبها مع الفطرة البشرية أنها لم تمت ب وفاة روادها بل استمر تأثيرها وامتد إلى أوروبا الوسيطة و أوروبا الحديثة وإلى حركة النهضة في العالم الإسلامي التي اقتدت بالفكر السلفي بشقية الحنبلي والأشعري .

وقد حاول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين تجديد الفلسفة الإسلامية والمضي قدما في طريق إسلاميتها نذكر منهم على سبيل المثال : محمد إقبال ، محمد باقر الصدر ، مالك بن نبي ، مصطفى عبد الرازق . ووجد بعض المفكرين المسلمين الأوروبيين في الفكر الإسلامي الصوفي خاصة أجوبة للتساؤلات المطروحة على مجتمعهم الغارق في أحوال المادية والفردية .

٦ - ما يمكن أن نفيد من الفلسفة الإسلامية القديمة في العصر الحاضر :

نقول في خاتمة كلامنا إننا لا نستطيع أن نواجه تحديات الغرب وأن نكون رجل المستقبل في البلاد الإسلامية إلا إذا اقتدينا بأسلافنا في صياغة فلسفة أصيلة تأخذ لبها من القرآن دون أن تغلق على التيارات الفكرية المعاصرة لها و دون أن تغلق باب الحوار معها و دون أن تقلدها تقليداً أعمى .

ويتحتم على هذه الفلسفة أن تجيب على تساؤلات المسلم المعاصر الذي يعيش الفلسفات الأكثر مادية وإباحية والحاداً ويعيش في عالم يخضع لبطش جبايرة الاستكبار العالمي الذي فرض عليه أن يبقى متخلفاً وأن يعيش تحت رحمته .

كما يتحتم عليها أن تكون فلسفة شهادة . لأنها فلسفة الأمة الإسلامية ، الأمة الوسط ، الأمة الأفضل . تشهد على الأحوال التي تردى فيها عالم الأنظمة الوضعية .

ويتحتم عليها أخيراً أن تكون فلسفة رسالة تأخذ بيد البشرية إلى رياض الحقيقة الربانية فتقنها وتسعدها وتعمر قلبها بنور الإيمان .

ومن الأمور التي يمكن أن نفيدها من الفلسفة الإسلامية القديمة تشبثها بأصالتها وسعيها الخيث من أجل إبطال مفعول الغزو الفكري وذلك لا يتأتى لنا إلا إذا صمدنا في وجه التيارات الفكرية الدخيلة وميزنا في داخلها بين ما لا يمكن جحده لأنه حق وبين ما هو باطل يجب تركه . ولا تقوم الفلسفة الإسلامية المعاصرة بدور الشهادة التي أنيطت بخير أمة أخرجت للناس إلا إذا وزنت بالقسطاس المستقيم وأبدعت نظرة إسلامية أصيلة ومتأسكة للإجابة عن مختلف المشكلات الميتافيزيقية والاجتماعية المطروحة على الساحة الإسلامية بصفة خاصة وعلى عالمنا المعاصر بصفة عامة الذي يزرح تحت وطأة القلق والحيرة ويتخبط في أحوال المادية والإباحية .

ويجدر بنا أيضاً أن نأخذ من الفلسفة الإسلامية القديمة دروساً بليغة في أدبيات الجدل التي أرسى قواعدها القرآن الكريم وفصلها ابن حزم والغزالي والفخر الرازي والجويني وغيرهم . ويكفي أن نقول بهذا الصدد إن الفصل الذي خصصه الجويني لأدبيات الجدل في كتابه القيم « الكافية في الجدل » يعد من أروع ما كتب في هذا المجال في الماضي والحاضر . وإن تطبيق هذه الأدبيات سيسمح من غير شك بتربية الأمة بصفة عامة ومفكرها بصفة خاصة على الروح الديمقراطية والروح النقدية والروح العلمية وعلى التسامح والتواضع والموضوعية . وما أحوجنا إلى مثل هذه القيم .

ويجدر بنا أن نقضى بأسلافنا في تعاملنا مع التراث الفكرى البشرى فنأخذ منه الحق لأننا أولى به (والحق هو ما قام عليه البرهان وأيدته التجربة العلمية) ونترك ما هو باطل وما هو تخمينى . ولا نترك الحق لمجرد كونه قد ورد على لسان فيلسوف مبطل . ولا نأخذ الباطل لمجرد كونه قد ورد على لسان شخص نثق به .

ومن الأمور التى لا يمكن ردها الأمور البرهانية التى جاءت بها العلوم العقلية والدقيقة ، أما في مجال العلوم الإنسانية والفلسفية فلا بد من إعمال الفكر النقضى والحرص على التنقيب على ما ورد في ثناياها من حق .

إذا كان من الواجب على الفكر الإسلامى أن يرفض المادية الجدلية والتاريخية والوجودية الملحدة والكثير من الأمور التى تضمنتها الشخصية والفلسفة التحليلية . فهل معنى ذلك أنه يجب عليه أن يرفض ما احتوت عليه من حقائق سبق الفكر الإسلامى القديم إلى إقرارها كشمين العمل البشرى ورفض استغلال الإنسان لأخيه الإنسان والتنوية بالحرية الإنسانية والالتزام بالقضايا الاجتماعية والإنسانية والتأكيد على كرامة الشخص بصفته غاية في ذاته لا مجرد وسيلة ، ورفض بعض الخرافات الميتافيزيقية ولا أقول خرافة الميتافيزيقا . بل الحق الذى جاءت به هذه الفلسفات لا يضاد الحق المطلق الذى جاءت به الرسائل السماوية . ولو هجرناه لاضطررنا إلى هجر جملة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ .

وهل يعنى ذلك أننا نتقى ونلتقى ونأخذ من كل فلسفة إيجابياتها وننبذ سلبياتها ونكون نظرة متنافرة الأجزاء كما فعل الغزالي عندما رد على الفلاسفة في تهافتهم باستعمال معاول المذاهب السلفية والفرق الكلامية المختلفة .

لا أعتقد أنه من باب الحكمة أن ندعو إلى مثل هذا الحل لأننا سنكون بذلك فلسفة مزرکشة تتكون من خرق مرقعة بل الأسلم في نظرنا أن نبدع نظرات إسلامية (في الجمع ولا أقول نظرة في المفرد) أصيلة يكون لها قرآناً وتجييب عن المشاكل المطروحة على المسلم المعاصر . على أن تكون أجوبتها متماسكة متناغمة تلتقى مع غيرها من الفلسفات وتفتقر في غير تعصب أو انغلاق ولا ميوعة أو انحلال .

ولو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة لاستخلصنا منه عبراً تفيدنا في تشكيل فلسفات إسلامية معاصرة وفي إسلامية المعرفة الفلسفية . إني وإن كنت أقر بأن الأدلة المأذية تعوزنا لإثبات تأثر ديكارت بالغزالي وابن سينا وابن تيمية وبعض الفرق الإسلامية على سبيل

المثال إلا أنني أعتقد مع الدكتور عثمان أمين والدكتور محمد عزيز الحبابي والدكتور ركي نجيب محمود بأن وقوع حافر ديكارت على حافر الغزالي لم يكن صدفة وكذلك الأمر بالنسبة لتشابه بعض أفكاره الأخرى بمثيلاتها عند مفكرين مسلمين آخرين . ولكن ماذا نجم عن هذا التأثير المحتمل لديكارت بالفلسفة الإسلامية ؟ هل نجمت عنه فلسفة إسلامية ديكارتية أم نجمت عنه فلسفة عقلانية أوروبية مسيحية فاستحق صاحبها بذلك أن يلقب بأبي الفلسفة الحديثة .

الجواب واضح والعبرة جلية . هل تعنى إسلامية المعرفة الفلسفية وَحْدَتُهَا والقضاء على تعدد مذاهبها أم تعنى وَحْدَةَ الأصول مع تعدد المناهج والأجوبة عن الإشكالات ؟ الجواب هنا أيضاً واضح . فالمفكرون المسلمون القدامى بالرغم من إنطلاقهم من أصول واحدة كانت لهم أجوبة متعددة عن سائر الإشكالات الفلسفية . فلم يكن مذهب الغزالي نسخة من مذهب ابن حزم ولا مذهب ابن العربي نسخة طبق الأصل من مذهب أستاذه الغزالي ولا مذهب ابن تيمية نسخة من مذاهب سابقيه بل رد على أبي حامد ردوداً قاسية اللهجة . ولم يكن ابن خلدون ؛ بالرغم من سلفيته وأشعريته مقلداً لأبي حامد ولا لغيره . بل حرص كل الحرص على إستقلاله الفكرى عن سائر المفكرين الذين سبقوه . ولكن الخيط الرابط بين هؤلاء جميعاً هو الحرص الكبير على الأصالة ورفض الفكر الدخيل . ولا يهمننا بعد ذلك أن يكون الغزالي منتسباً بعلم المكاشفة وابن حزم مغرقاً في الظاهرية وابن تيمية متمسكاً بالنقل والتحرية رافضاً للصورية الأرسطية والمشائية وما أفضت إليه من وثنية وصابمية في المعتقدات .

ويمكننا أيضاً أن نفتدى بالفلسفة الإسلامية القديمة في موقفها من العلم . فالعلم في نظرها « الذى أقيمت عليه الأدلة تجريبية كانت أو برهانية » يجب أن يكون رافداً من روافد الفكر الإسلامى لأن العقل الصريح والتجربة العلمية لا تناقض النقل الصحيح ، وإنما قد تناقضه بعض النظريات التى يعتمد عليها بعض العلماء والتى ليست من العلم فى شيء . ومما يمكن الاستفادة منه أيضاً حاجتنا الملحة فى هذا العصر الذى تتصادم فيه الأيديولوجيات والتيارات الفكرية ضرورة تجديد علم الكلام . وهو الأمر الذى ألح عليه محمد إقبال فى « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » . وإن مالكا بن نبي عندما بين خطأ إقبال وغيره من المصلحين

المحدثين في تصورهم بأن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة كلامية وعندما بين أنها مشكلة نفسية أولاً وقبل كل شيء ، لم يكن يقصد بذلك الخط من قيمة تجديد علم الكلام بل كان يؤمن أن تجديد هذا العلم سيكون العالم الإسلامي من حماية معتقداته والتّوّد عن حياضها والرد على هجمات الغزو الفكرى . هذا ما أوصلني إليه اجتهادى والله أعلم وفوق كل ذي علم عليم .

* * *

الهوامش

- (١) د . على سامي النشار . المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة . دار المعارف مصر ط٤ ، ١٩٦٦ ، (ص ٢٤) .
- (٢) ابن تيمية . منهاج السنة النبوية . دار الكتب العلمية بيروت . ج ١ . (ص ٩٩) .
- (٣) د . أحمد عبد الرحمن إبراهيم . الفضائل الخلقية في الإسلام . دار العلوم للطباعة والنشر . الرياض . ١٩٨٢ . (ص ٩٨) .
- (٤) ابن تيمية . بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول بهامش منهاج السنة النبوية (مرجع سابق) ج ١ . (ص ٨٣) .
- (٥) انظر ميزان العمل وتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال .
- (٦) ابن تيمية . مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . الرباط ، المغرب . ج ٩ . (ص ٣٦) .
- (٧) ن . م . (ص ٢٦٩) .
- (٨) ن . م . (ص ٢٦) .
- (٩) د . عمار طالبي . آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية . الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر ، ج ١ . (ص ١٢) .
- (١٠) ن . م . (ص ١٢) .
- (١١) ابن خلدون . المقدمة . دار الكتاب اللبناني . بيروت . ٢٧ . ١٩٦١ . (ص ٩١٥) .
- (١٢) د . عمار طالبي . مرجع سابق . (ص ٢٢) .
- (١٣) ابن خلدون . مرجع سابق . (ص ١٠٠١ ، ١٠٠٢) .
- (١٤) د . عمار طالبي . مرجع سابق . (ص ١٤) .
- (١٥) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ، نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبي . طبعة بومباي . الهند . ١٩٤٩ م . (ص ١٤ و ١٥) .
- (١٦) أبو حامد الغزالي . إحياء علوم الدين . دار الفكر . بيروت . ١٩٧٥ ج ١ . (ص ١٦٧) .
- (١٧) ن . م . (ص ١٦٨) .
- (١٨) ن . م . (ص ١٦٨) .
- (١٩) المقدمة . (ص ٨٣٧ و ٨٣٨) .
- (٢٠) انظر ابن تيمية . مقدمة في أصول التفسير . مكتبة الحياة . بيروت .
- (٢١) د . محمد يوسف موسى . القرآن والفلسفة . دار المعارف مصر . (ص ١٥٤) .
- (٢٢) د . يحيى هويدى . دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية . دار النهضة العربية . القاهرة . ١٩٧٢ (ص ٧٥) .
- (٢٣) ن . م . (ص ٧٤) .
- (٢٤) د . محمد يوسف موسى . مرجع سابق . (ص ١٥٣) .

- (٢٥) ن . م . (ص ١٤ و ٥٧) .
(٢٦) د . مصطفى حلمي . قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي . دار الدعوة الإسكندرية .
ص ٣ ، ١٩٨٥ .
(٢٧) أبو حامد الغزالي . القسطاس المستقيم . الطبعة الكاثوليكية ، بيروت (ص ٤٢) .
(٢٨) مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية . ج ٩ ، (ص ٢٦١) .
(٢٩) إحياء علوم الدين . الجزء الأول . (ص ١٧١) .

* * *

التعليقات على بحث د . عبد اللطيف عبادة :

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. في إشارات سريعة أقول .. ونحن نتحدث عن فلسفة إسلامية معاصرة يجب ألا نبرر أكثر من اللازم منهج المحدثين ، لأننا لو أخذنا هذا المنهج فلن نصل إلى فلسفة فضلاً عن الوصول إلى فلسفة معاصرة . والدفاع عن ابن تيمية لا يعنى تبرير منهج المحدثين لأنه في تقديرى هناك فارق كبير بين صنيع ابن تيمية وبين منهج المحدثين كما هو متعارف عليه . فمنهج المحدثين يقف فقط عند النص ، وحتى عندما يكون النص حديثاً ضعيفاً فإنه يقدمه على رأى . وأعتقد أن هذا المنهج واضح عند الإمام أحمد ومحمد ، حيث يرى أن النص هو النهار وأن رأى هو الليل ، ويدعو إلى البعد عن رأى . ومن هنا فإننى أعتقد أن مثل هذا المنهج لا يمكن أن يثمر فكراً عقلانياً وهو الحد الأدنى للحديث عن الفلسفة المعاصرة . فلا بد أن نتحفظ على منهج المحدثين إذا كنا نريد أن نتحدث عن معاصرة بشكل مطلق فضلاً عن أن تكون هذه المعاصرة في مجال الفلسفة .

— أتتفظ أيضاً على الإشارة الخاصة بالمعتزلة وغيرهم من الفرق المارقة . لأنه إذا كان هذا هو منطقنا في الحديث فلا أعتقد أننا سنكون بصدد الحديث عن فلسفة إسلامية .

— أريد أن أشير إلى أن الإسلام لا يعرف مقابلة ولا تناقضاً بين العقل والنقل ، لأن العقل أداة نظر في الوحي وفي الوجود . والنقل الإسلامى هو معجزة عقلية لأنها تحتكم إلى العقل . فالمقابلة تكون بين العقل والنقل في نسق فكرى لا يعترف بالوحي . أما في نسق فكرى

ينطلق من الوحي ، فالعقل أداة نظر في النقل كما أنه أداة نظر في الوجود .

— من مهام الفلسفة التفسير والتغيير أيضاً لأنها ليست مجرد موقف نظري أو مذهب معزول عن الواقع ، وإلا لما تحدثنا عن ضرورة فلسفة إسلامية معاصرة ، وفي تقديري أنها ليست فقط تفسيراً وتغييراً للواقع الاجتماعي وإنما هو أشمل من هذا الواقع لأنها تجيب على تساؤلات الإنسان عن المبدأ وعن المسيرة وعن الحكمة وعن المصير .

— أتحفظ على القول الدائم بأن الكندي هو فيلسوف العرب الأول ، لأنه إذا كان الفيلسوف الأول ، فإن هذا يعني أن علماء الكلام وما قدموه من فكر ليس فلسفة ، كما أننا بذلك نؤكد أن الفلسفة ليس لها معنى إلا المعنى اليوناني . لأن العرب والعربية عرفت الفلسفة اليونانية بواسطة الكندي . ونؤكد المقولة المغلوطة بأن لا فلسفة إلا الفلسفة اليونانية .

— أتحفظ أيضاً على كلمة د . هويدى حول أن موقف المتكلمين من علوم الأوائل وعلوم اليونان كان موقف الشغف والتبرير . فالتكلمون هم الذين حاولوا أن يقدموا بديلاً لهذا الفكر اليوناني . والمتكلمون وفي طليعتهم رواد علم الكلام وهم المعتزلة ، هم الذين نشروا الإسلام في البلاد ذات الموارث اليونانية . ولا بد أن نميز بين هؤلاء الطلائع وبين ما وصل إليه علم الكلام بعد ذلك عندما استغرقته المصطلحات والمقولات اليونانية . كما أنني لست معه في أن زعماء الإصلاح لدينا بدأ من الأفغانى ومحمد عبده كانوا مجرد أناس يقفون موقفاً دفاعياً . وذلك لأننا حقيقة قد نظلم أعلامنا وقد نسلّمهم إلى الجهة الأخرى لأنهم كانوا أصحاب رؤية إحياء وتجديد لهذا الفكر الإسلامى ، وكانت لهم محاولات ناضجة في إطار عصرها لتقديم البديل الإسلامى الذى لا يتغلق ويرفض إبداعات الحضارات الأخرى . ولكنه ينطلق من الخصوصية الإسلامية ، وشكراً .

د . حسن الشافعى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. هناك نقطة في محاضرة د . عبادة تتفق مع ما ذكرته د . فوقية حسين ، وهى أن الفلسفة الإسلامية لا بد أن تخدم الثقافة الإسلامية المعاصرة . وأنا أركز على هذه النقطة وأريد أن تأتى في توصيات الندوة لكى يكون لهذه الندوة نتائج .

وفيما يتعلق بما قاله د . عبادة بأن الفلسفات إما أن تكون مادية أو أن تعبر عن فكر ذاتي واجتهاد فيلسوف كما قال أرسطو إن الله قد دفع العالم دفعة ثم تركه وإن العالم يعيش

هكذا إلى الآن . وهذه فلسفة إلحادية . أما الفلسفة الإسلامية فلها موقف .. فالفكر ذاتي له حدود يجب أن تتوقف عنده ، فيجب أن ننقب في الفلسفات المعاصرة . فقضية لا مشاحة في الاصطلاح تحتاج لمناقشة كبيرة فكلمة فلسفة وحدها تحتاج إلى ندوة تبحث فيها وتقارن بينها وبين الحكمة . وأنا أقترح أن يأتي في التوصيات استبدال كلمة فلسفة - في جامعاتنا - بكلمة حكمة .

فالحكمة رابطة بين النظر والعمل ، أما الفلسفة فكثيراً ما تكون نظرية . والفلسفة فكر ذاتي أما الحكمة فهي تأخذ من الأصول والفروع ككتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، بالإضافة إلى التفكير وليس الفكر الذاتي ، وتطبق الأصول على الفروع . كما أن الحكمة فيها الظاهر والباطن بينما الفلسفة فيها الظاهر فقط . والأهم أن في نظرنا في الحكمة وسطاً وعدلاً في الفكر والسلوك والتطبيق وليس فيها إفراط أو تفريط . بينما الفلسفة يمكن أن تكون مادية أو برجماتية أو سلوكية . الخ حسب منطلق الشخص . والحكيم حتى إذا أخطأ فله أجر أما الفيلسوف إذا أخطأ فليس له أجر لأنه متعمد ولا يأخذ من الأصول ويعتقد بعقله أنه فوق العالم جميعاً ويعلم ما لا يعلمه الآخرون .. وهذا خطأ . وأتحدى أن يكون هناك فيلسوف من ٣٥ قرناً لم يخطئ ، وحتى أرسطو .

كما أن هناك اتفاق بيننا - كمسلمين - في الحكمة ، على أننا لا نرفض العقل ، لكننا نجد إن كل الفلسفات العقلية تقول إن العقل هو أعلى درجة ، وهذا مأخوذ من أفلاطون ومثله الذي يبدأ بالحسية ثم الظنية ثم الاستدلال .. ويقف عند العقل ويقول إن العقل يحكم العالم . ومازلنا متأثرين بهذا المثلث إلى الآن . وحتى فلسفة السياسة قائمة على فكرة العقلانية . بينما نحن لدينا معامل آخر وهو القلب ﴿إلا من أتى الله بقلب سليم﴾ و ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ .. ومع ذلك نأخذ أفكاراً غريبة ليست من الإسلام مثل الحدس الذي يمكن أن يكون صواباً وخطأً بينما لدينا معان أخرى كالبصيرة والفراسة يجب أن تستخدم . وأحسن من استخدامها أئمة الصوفية . فربط العقل بالقلب مسألة أساسية في الفكر الإسلامي .

الذي أريد أن أقوله إننا لو استطعنا في هذه الندوة أن نحدد كلمة الفلسفة والمقصود بها كفلسفة إسلامية . إذ أنني أعتقد أن الفلاسفة الغربيين قد آمنوا الآن بأن طريق الفلسفة مسدود ، وأن الطريق الموصّل إلى الحقيقة هو الإسلام . فلا بد أن يكون رائدنا نحن هو

الإسلام وأن نبدأ في تغيير المصطلحات والكليات ، ونستخدم كلمة الحكمة . ولا يمكن أن نأتي بفلسفة إسلامية معاصرة دون أن نعبر عن المصطلح الواجب اتباعه . وشكراً .

د . أحمد عبد الرحمن :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إنني أريد أن أنبه إلى ظاهرة ذكرني بها بحث د . عبادة . وأرجو من إخواني في الندوات القادمة ألا نقع في خطأ التخطيط الذي لا ينجز أى تخطيط مشروعات لإقامة مذهب مثل تجديد الفكر الدينى وتجديد الفكر العربى . حيث إن هذه خطط دون منجزات . فالذين يضعون الخطط للتجديد مثل د . زكى نجيب محمود لا يجدون بأنفسهم فمن الذى سيجدد . فنحن نريد أن يقام البناء . فألى متى سنخطط .. ولذلك أريد من د . عبادة أن يجسم لنا المخطط الذى قدمه بحته . وأكرر الرجاء أن لا تقتصر فى ندواتنا القادمة على التخطيط دون تنفيذ ، ونتجه لبناء المذهب الذى نخطط له . فلا بد من الانتقال إلى مرحلة الإنجاز فالأجيال القادمة لن تنجز مخططاتنا نحن !

إننى أريد من الندوات القادمة أن تقدم لنا مذهباً فى الوجود ونظريته يستفيدون فيه من الجانب الثابت فى الإسلام ويوضح لنا ماذا سنفعل فى نظرية الوراثة ونظرية الطاقة والمفاهيم الجديدة .. وهذا ما نحتاج إلى إضافته لنظريتنا فى الوجود .. وكذلك فى نظرية القيم ونظرية المعرفة يجمع بين الإسلامية والمعاصرة . فنحن لا نريد مخططات ولكننا نريد ممن يخطط أن ينجز مخططة ، وشكراً .

د . زكريا مطر :

بسم الله الرحمن الرحيم . «لى ملاحظة» وهى لماذا لفظ المعاصرة وكأننا وصلنا إلى آخر الزمان ؟! فلو قدر الله لهذا العالم أن يعيش ألف سنة فهل سيقول بالمعاصرة التى ستبقى قديمة . والواقع أن مفهومنا للثبات والتغير بالنسبة للفلسفة هى القضية . وهنا أقول : إن مشكلة الفلسفة الإسلامية هى أنها فى العلوم الإسلامية الإنسانية مثل الفلسفة والاقتصاد والاجتماع ... الخ يوجد ما يسمى بمنطقة الثبات ومنطقة الحركة ، ومنطقة الثبات فى العلم الإسلامى الإنسانى تعنى الأصول فقى الاقتصاد الربا حرام كحكم قطعى ، أما منطقة الحركة أو التغير فهى مثل تأثير الربا على الظاهرة أى تأثير الأصل على المشكلة .

وبالتالى إذا كانت المشكلات القديمة تختلف عن المشكلات الحديثة فى الفلسفة فإن هذا قد يعنى تأثير الأصول على المشكلات القديمة يختلف عن تأثيرها على المشكلات الحديثة .

واضيف على ذلك أن الثبات لا يعنى الجمود ولكنه يعنى الالتزام ، بمعنى أن الإسلام يقدم المعالم أو الضوابط أو الأطر ومن خلالها تتم الحركة حتى لا يحدث انقلات . وكذلك فإن الحركة لا تعنى الانقلات .

سمعت أستاذنا هويدى يقول : إن الفلسفة الإسلامية المعاصرة إذا اتفقنا على هذا يقبلها الغرب . وأقول إننا لا نلوى فلسفتنا ليرضى عنها الغرب وخصوصاً أنه فى مأزق حضارى وفلسفى الآن . وما يهمنى أن الفلسفة المعاصرة فى مفهومنا ، تجيب على التساؤلات وتحل مشكلات المجتمع المعاصر . وهذا هو المفهوم الذى أعتقد فى صحته ، وشكراً .

د . محفوظ عزام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. تنحصر كلمتى فى فكرتين .. الأولى تتعلق بموضوع المحاضرة الأخيرة ، والثانية تتعلق ببعض التعليقات على المحاضرة . فأما الفكرة الأولى فتتعلق بتحديد المصطلحات . فنحن فى مجال الفلسفة أخرى الناس بأن نستخدم ألفاظاً ذات مدلولات محددة . لأنه عندما نستخدم ألفاظاً مبهمه أو أكثر اتساعاً مما تنطبق عليه ، يمكن أن يقع الخلط والخلاف بين المتحدثين حول الفكرة الواحدة .

وإذا كنا محتاجين إلى تحديد المصطلحات فإن أول ما نبدأ به - فى مثل هذه الجلسة - هو مصطلح الفكر الإسلامى ، ومصطلح الفلسفة الإسلامية . وقد أثار هذه النقطة ما أثاره د . عبادة فى بحثه ، حيث يقول فى ص ١٣ : « وسارت الفلسفة الإسلامية أيضاً ضد تشويه تلاميذ اليونان من المسلمين لمفاهيم النبوة والسياسة والعدالة والإصلاح والفن . فانتقدت بشدة قولهم بأن النبوة تكتسب ، وبتفضيل الفيلسوف على النبى ، وتقليدهم لجمهوريه أفلاطون ، وأرست مكان هذه المفاهيم » وبالطبع فإن هذه الآراء للفلاسفة الإسلاميين ، فأى فلسفة إسلامية هى التى اعترضت على اتباع هذه الفلسفة .

ومن هنا فنحن مطالبون بتحديد المصطلح ؛ لأنه ربما كانت كلمة الفكر الإسلامى أدق فى الاستعمال من مثل هذه الكلمة عندما تستخدم فى هذا السياق .

فإذا انتقلنا إلى كلمة الفكر الإسلامى فإننى ألاحظ أنها قد استخدمت فى المحاضرة السابقة على نحو يحتاج إلى شيء من التحديد ؛ لأننى استمعت إلى عبارة جاءت على لسان د . فوقية تقول فيها : « إن الفكر الإسلامى لم يرضخ إطلاقاً للفكر الأجنبى » .. ولذا فإننا نريد أن نعرف من هو المفكر الإسلامى ؟ وهل هو الذى انطلق من الإسلام ولم يتأثر باليونانيين .

أم هو الذى انطلق من الفكر اليونانى وحاول أن يلبسه ثوباً إسلامياً ؟ وهذا يجعلنا فى حاجة شديدة إلى الدقة فى استخدام المصطلحات ، خاصة ونحن بين أيدي أساتذتنا الكبار الذين يتحدثون عن الفلسفة الإسلامية .

أما فيما يتعلق بالتعليقات .. فإننى أقول: إننا محتاجون إلى الانطلاق من الإسلام فى بناء فلسفة إسلامية معاصرة . ولكنتا مطالبون فى الوقت نفسه أن نكون أكثر جدية فى الحديث عن ذلك . لأننا عندما ننشر على الناس أننا سنقدم لهم فكراً إسلامياً معاصراً ثم لا نقدم إلا بعض الكلام العام ، فإن فكرة تقديم فكر إسلامى تسقط تحت الأقدام . ولذا فنحن محتاجون إلى أن نفهم العصر ومناهجه وأفكاره ، وأن نستعمل على هذا كله بما تقدمه عندما نقدم الفكر الإسلامى الجدير بالوصف بهذه اللفظة وهى لفظة الإسلام .

.. أما تحفظ د . عمارة على منهج المحدثين باعتباره ليس إلا الوقوف عند حدود النص فأحب أن أقول إن حديث أهل الحديث عن تقديم الحديث الضعيف على رأى ، إنما كان يتعلق بالعبادات . والعبادات تؤخذ من الشرع أصلاً ، الذى يحدد العبادة ومقاديرها ومواقيتها وحكماتها . وليس للعقل أن يتدخل فى تحديد العبادات . ومن هنا وجد الفقهاء أنفسهم يبحثون عن النص ، لأن الذى يحدد العبادة إنما هو الله سبحانه وتعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم . ولذلك اجتهدوا فى البحث عن النصوص وتقديمها فى بعض الأحيان على ما يمكن أن يتوصل إليه العقل لأن العبادة اتباع أصلاً .

أما عندما نتقل إلى مجال الفكر فإننا نجد أن أهل الحديث ليسوا فقط رواة للحديث ، ولكنهم كانوا أصحاب منهج فى النظر إلى العقيدة الإسلامية ، ينطلق من النص ويعمل العقل فى فهم هذا النص . فالإمام أحمد عندما جادل الجهمية أو الزنادقة لم يقدم حديثاً ضعيفاً أو فكراً ضعيفاً ، وإنما جعل العقل المسلم يتصدى مباشرة مستضيئاً بنور الوحي فى مجادلة أمثال هؤلاء . فالعقل لا يسقط عند هؤلاء ولكن لا بد أن نحدد المستوى الذى نبحث فيه . ومن هنا فإننا لا نفصل بين ابن تيمية وبين الإمام أحمد وغيره من الذين أسسوا مدرسة أهل الحديث فى العقيدة والأخلاق . وإن كان لابن تيمية فضل فى زيادة المجال الذى حدده للمناقشة وشكراً لكم والسلام عليكم .

د . يحيى هويدى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. ورد فى حديث د . عبادة كلمة « فلسفة مسلمة » كما استعمل

مصطلح الفلسفة الإسلامية القديمة في مقابل الفلسفة الإسلامية المعاصرة .

وأقول إننا أمام مصطلحات كثيرة . ولكن من الممكن أن يضاف إلى قائمة هذه المصطلحات مصطلح آخر حملته أنا على ظهري منذ ربع قرن وهو « فلسفة قرآنية » ودعوت إليه باعتبار أن القرآن يقدم لنا رؤية فلسفية . وبالطبع سيثار اعتراض على هذا المصطلح يستند إلى القول بأن القرآن ليس كتاب فلسفة . ولكنني أقصد به رؤية فلسفية عالمية كونية للعالم وللإنسان يقدمها القرآن الكريم .

فإذا اتفقنا على هذا المصطلح فمن الممكن أن تكون الندوة نحو فلسفة قرآنية « بدلاً من « نحو فلسفة إسلامية » .

وفي اعتقادي أن المصطلحات التي وردت في المناقشات تشكك الأذهان . فهل نحن بصدد أنواع أو صور من الإسلام ؟ وهل نحن بصدد إسلام متعدد كما يدعى المستشرقون . هذه هي المشكلة . فإني أقول : إننا بصدد إسلام متعدد بل بصدد مراحل تاريخية في الحضارة الإسلامية فالفلسفة الإسلامية القديمة ، والفلسفة الإسلامية المعاصرة نقصد بها نظرة المسلمين القدماء إلى الفلسفة الإسلامية ، ونظرتنا نحن إليها .. وهكذا فنحن نعبر عن مراحل في التاريخ .

وتبرز هنا أيضاً مشكلة أخرى .. وهي أننا أمام الحضارة الإسلامية ، والدين الإسلامي أيهما نطبق ؟ وباعتقادي أن الحضارة الإسلامية لم تبلغ قمة الدين الإسلامي وحتى في عصرنا الحالي وظلت قزماً بالنسبة للدين الإسلامي . وهنا يبرز السؤال الضخم وهو : أي دين ؟! وكما قلت قبل ذلك فإن الدين والعقيدة الإسلامية في حاجة إلى كثير من الضبط حتى يبرز كمالها وبهاؤها . وشكراً .

د . عبد الراضى عبد المحسن (قسم الفلسفة - دار العلوم) :

بسم الله الرحمن الرحيم .. تلخص كلمتي حول مصطلح وملاحظتين .

أما المصطلح فهو تحديد مشكلة ماهية الفلسفة الإسلامية ، وما هو الاسم الصحيح لها ؟ فقد سبق وأن طرح د . حامد طاهر في كتابه « مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » هذه المشكلة ، وأجاب عليها « بأن الفلسفة الإسلامية هي تلك القوة الفاعلة في المجتمع المسلم التي تقدم له أفضل تصور ممكن لأهم قضايا ومشكلاته فضلاً عن المنهج الذي يسير عليه » ، وهو بذلك قد ربط الفلسفة الإسلامية بالمجتمع الإسلامي متفقاً في ذلك مع ما طرحه د .

عبادة بأن الفلسفة الإسلامية هي خلاصة ونتيجة العقل المسلم في إطار الوحي ومقررات الأصولية الإسلامية . إذن فلا غضاضة في تحديد الفلسفة بهذا المعنى .

أما الملاحظة الأولى فهي حول ما طرحه أ.د . فوقية حسين من أن الفلسفة الإسلامية نتاج جهود المشائين المسلمين . وأقول إذا طرحنا الفلسفة بهذا المعنى فأين سنضع جهود علماء مقارنة الأديان ، والأخلاق ، والمصنفين في مناهج البحث ، وإحصاء العلوم والمتصوفة ، بينما طرح د . حامد طاهر تناول هذه المجالات جميعها . كما أن جهود المشائين قد تناولتها سهام النقد والتعليق . حيث يذهب ابن تيمية - على سبيل المثال - إلى تكفير بعض المشائين فيما ذهبوا إليه .

والملاحظة الثانية تتعلق بما طرحه د . محمد عمارة ، من أن منهج المحدثين منهج نصي ولا يصح أن يقام عليه بناء عقلي . وهذا الطرح بدايته أن هناك تعارضاً بين النص والعقل وهذا أمر لم يطرحه أحد من قبل . ويقول الإمام ابن تيمية : « إن كل ما يطرحه العقلانيون باعتبار أن هناك تعارضاً بين النص والعقل إنما يعود في المقام الأول على شبهات عقلية يعلم فسادها بالعقل الصحيح ، أو أن ذلك النص الذي يطرحونه معارضاً للعقل ، ليس منقولاً نقلاً صحيحاً » .. وقد تحقق بنفسه في ذلك الأمر في مسائل كالتوحيد والنبوات الخ .

كما قال د . عمارة : « إن المعتزلة هم الذين نشروا الإسلام » . وفي الحقيقة أن أحداً من قبل لم يقل بذلك . فلم يعرف عن أحد من المعتزلة أنه هاجر للدعوة إلى الإسلام في بلاد اليونان أو غيرها .. حيث كان المعتزلة يعيشون في بغداد حاضرة العالم الإسلامي في ذلك الوقت . وشكراً .

* * *

واقعية المنهج الكلامي

د. عبد المجيد النجار

أستاذ بكلية الآداب - قسم الدراسات الإسلامية - جامعة الإمارات العربية المتحدة

واقعية المنهج الكلامي

ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة

تمهيد :

يوجه النقد الشديد إلى الفكر الكلامي فيما جنح إليه من إغفال في التجريد عند معالجته للقضايا العقديّة التي كانت قواماً له ، وما يتصل بها من قضايا طبيعية وفلسفية استخدمت في تلك المعالجة ، وقد عد بهذا التجريد فكراً عميقاً في مواجهة المشكلات الأيديولوجية الفلسفية التي تواجه المسلمين من بداية نهضتهم الحديثة ، إذ إن هذه المشكلات متأية من الواقع الجديد الذي طرأ على حياتهم إثر اتصالاتهم بالحضارة الغربية ، بينما ينسج هذا الفكر في فضاء من مشكلات ماضية لم تكن على صلة وطيدة بواقع المسلمين على عهد نشأتها بله أن تكون كذلك بالنسبة لواقعهم الراهن. ولهذا السبب اتخذ هذا الفكر الكلامي مهجوراً من قبل أكثر المهتمين بالمشكلات الثقافية والأيديولوجية للمسلمين على هذا العهد ، بل اتُّخذ هُزواً أحياناً ، وذلك باعتبار أنه لا يصلح أداة للدفع في سبيل النهضة الثقافية الإسلامية .

والحقيقة أن هذا الموقف من الفكر الكلامي انبنى في الحكم عليه من تقويم سطحي اقتصر على الصورة التي انتهى إليها هذا الفكر لما آل إلى الضعف والجمود شأن الفكر الإسلامي عموماً ، وهي الصورة التي آلت إلى أجيال هذا القرن عبر الثقافة الموروثة عن عهد الانحطاط ، تغافلاً في ذلك عن التطور الذي كان فيه الفكر الكلامي حياً فعالاً في مواجهة مشاكل حقيقية ألمت بالمسلمين في حياتهم الثقافية العقدية ، وهو ما فوت على الفكر الإسلامي المعاصر فرصة الاستفادة من الدور المهم الذي قام به الفكر الكلامي في ذلك التطور متمثلاً في مد الغزو الفكري والعقدي الذي تعرضت له العقيدة الإسلامية ابتداءً من أواخر القرن الأول وتوطيد أيديولوجية إسلامية متينة ثابتة .

إن الصورة التي وصل عليها علم الكلام إلينا هي صورة مدرسية بدأت في التكون لما توقف هذا العلم عن النمو بعد القرن الرابع ، فحيث أخذت القضايا الكلامية بالترتيب

وفق تصور عقلى لمنطقية مجردة فى الترابط بينها ، فنسق علم الكلام على الوضع الذى دون به فى كتب ما بعد القرن الخامس وجردت مسائله من ملابساتها الواقعية المتمثلة فى النوازل والأحداث التى منها كان ظهورها ، وحررت بأسلوب تقريرى جاف لا أثر فيه للسباق الواقعى الذى نشأ فيه .

أما قبل ذلك التاريخ فإن علم الكلام منذ نشأته لم يكن على هذه الصورة ، بل كان حركة نشيطة من الحوار والتدافع بين العقيدة الإسلامية فى مصادرنا النصية من جهة وبين ما جرى فى واقع المسلمين من توترات بين المثل الإسلامى وبين مجريات الأحداث السياسية والاجتماعية ، وما هجم من مقولات الأديان والثقافات القديمة من جهة أخرى . وقد كان هذا التدافع جدلاً حياً يبنى فيه الفكر الكلامى الأيديولوجية الإسلامية بحسب ما تقتضيه التحديات الواقعية أحداثاً ومقولات ، فيؤسس الرؤية الإسلامية بالحجة العقلية المستندة إلى الوحي ، ويصد غازيات الأقاويل بتزييفها بالحجة العقلية أيضاً .

ولذلك فإنه من المهم أن يقع درس علم الكلام وهو فى طوره الأول المتصف بالحياة والواقعية لتبين المنهجية المجدية التى كان يتبعها لمعالجة ما يطرأ من مشكلات فى واقع المسلمين معالجة عقدية ، فإن الوقوف على هذه المنهجية فى خاصيتها الواقعية مدخل أساسى لتقويم علم الكلام فى مدى ما أسهم به فى تثبيت أيديولوجية إسلامية حفظت المسار الحضارى العام وفق متطلبات الوحي ، كما أنه مدخل للاستفادة منه فى ترشيد الفكر الإسلامى اليوم وهو ينزع إلى صياغة أيديولوجية شاملة متأسسة على عقيدة الإسلام وتراثه ، توجه الحياة الإسلامية إلى صراط الوحي ضمن واقع عالمى متداخل . وهذا ما سنحاول بيانه من خلال العناصر التالية :

واقعية المنهج الكلامى قبل القرن الخامس:

نقصد بالواقعية فى منهجية الفكر الكلامى ما كان لهذا الفكر فى بنيته وموضوعه وأساليبه من صلة بالمشاكل الطارئة فى حياة المسلمين فكراً وسلوكياً ، وبهذا المعنى فإن الفكر الكلامى ظل طيلة أربعة قرون بعد نشأته فى أوائل القرن الثانى فكراً واقعياً شديداً الواقعية . إذ تعتبر قضاياها كما سنبينه بعد حين ناشئة من أحداث ونوازل طرأت على المجتمع الإسلامى بسبب ثقافى أو سياسى أو اجتماعى ، وأحدثت به توتراً على نحو أو على آخر باعتبار ما اتخذ هذا المجتمع لنفسه من مرجعية شاملة هى مرجعية الوحي الدينى ، فنشأت القضايا الكلامية تعالج

لذلك التوتر في حياة المسلمين ، وتهدف إلى توجيه الحياة بحسب ما يلائم مرجعية الوحي .
وقبل أن نفصل مظاهر الواقعية ، من المهم أن نشير إلى أصلين يتعلقان بطبيعة الدين
الإسلامي كان لهما أثر يبين في صفة الواقعية التي اتصف بها الفكر الكلامي من حيث إنه
فكر استحدث للحفاظ على أصول هذا الدين وهي الأصول العقيدية التي تتفرع منها سائر
فروع الأحكام والتعاليم الأخرى .

الأول : هو الترابط الشامل في الدين الإسلامي بين حقيقة العقيدة وجميع مظاهر
السلوك الفردي والاجتماعي ، وهو ترابط يجعل هذه المظاهر لا تعدو أن تكون وجهاً عملياً
لحقيقة العقيدة ، حتى إن كثيراً من المسلمين اعتبروا تعطيل السلوك تمثلاً فيما عرف
بارتكاب الكبائر ناقصاً لأصل الإيمان بالعقيدة ، نخرجاً من الدين أساساً . وهذه الطبيعة للصلة
بين العقيدة والسلوك تجعل النظر لمعالجة السلوك من حيث انحرافه عن تعاليم الوحي يمتد
إلى النظر في أصله العقدي ، وهو ما يؤدي بل قد أدى بالفعل إلى أن كثيراً من القضايا
العقدية التي عالجها الفكر الكلامي كان منطلقها واقع السلوك في المجتمع الإسلامي كما سنبينه
بعد حين مما كان له مدخل كبير في اتصاف هذا الفكر بالواقعية .

والثاني : وضوح العقيدة الإسلامية ونساطتها مما لم يستلزم قيام فكر عقدي شرعي مثلما
هو الأمر بالنسبة لعلم اللاهوت المسيحي الذي انطبع بطابع شرعي في سبيل تبرير تعقيدات
المسيحية وغموضها^(١) ، وإنما قام علم الكلام الإسلامي لغاية دفاعية إثباتاً للعقيدة الإسلامية
ورداً للشبه الواردة عليها كما يعكس ذلك التعريف الذي تناقله العلماء لهذا العلم من أنه « علم
بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع
الشبه عنها »^(٢) . وهذه الغاية الدفاعية استلزمت أن يكون الفكر الكلامي مترصداً لما يفرزه
الواقع الثقافي مما فيه مجانبة للعقيدة الإسلامية فيكون مدافعاً له ، وهو ما يجعله فكراً متصلاً
بالواقع الجاري ، فانطبع بصفة الواقعية في مناهضة التحديات الخارجية ، كما انطبع بالواقعية
في معالجة السلوك المنحرف عن الدين الناجم في المجتمع الإسلامي كما ذكرناه آنفاً . وإنه
يمكن تبين واقعية الفكر الكلامي في المظاهر التالية على وجه الخصوص .

١ - واقعية النشأة والتطور :

ظهر الفكر الكلامي ليكون مميزاً متقوماً بالاحتجاج للعقيدة أوائل القرن الثاني على يد
المعتزلة ، وإن كانت المطارحة العقلية في مسائل ذات صبغة عقدية ظهرت قبل ذلك بنصف

قرن ، حينما وقع التداول في « مرتكب الكبيرة » وفي « القدر » مما يمكن أن يعتبر إرهاباً مبكراً للفكر الكلامي .

ولم تكن هذا النشأة إلا استجابة لضرورات واقعية ملحة تمثلت في مشكلات سياسية واجتماعية نجمت في حياة المسلمين ، وباتت تهدد باستفحالها المطرد البناء الديني الذي قام عليه المجتمع الإسلامي ، كما تمثلت في تحديات دينية وفلسفية من أهل الأديان والفلسفات القديمة باتت تروج بين المسلمين وتهدد بنية العقيدة الإسلامية . فهذه المشكلات والتحديات دفعت الفكر الإسلامي في سبيل الدفاع عن مرجعيته العقدية إلى أن يتجه إلى معالجتها معالجة كلامية ، فكانت نشأة علم الكلام على يد المعتزلة بمنزلة الاستجابة لتحديات ناجمة من صميم واقع المسلمين .

وإذا كنا سنتعرض بعد حين إلى شرح أمثلة للتناسب بين القضايا الكلامية وبين منابها الواقعية ، فإننا في هذا الموطن نود أن ندعم واقعية النشأة بحادثة لها دلالة عميقة في هذا الشأن ، وهي الحادثة التي تناقلتها كتب الفرق الإسلامية على أنها تمثل المنطلق الأول لنشأة فرقة المعتزلة . وإذا كنا نعتبر أن الجذور الأساسية لنشأة هذه الفرقة تضرب بأسبابها إلى ما هو أعمق من هذه الحادثة^(٣) ، إلا أنه يمكن حسابها النقطة الأخيرة التي لخصت تلك الأسباب الماضية، وأفاضت الكأس ، فأفرزت تياراً فكرياً متميزاً هو التيار الاعتزالي الذي يمثل نشأة علم الكلام . ومن ثمة اعتبرناها ذات دلالة عميقة في هذه النشأة من حيث صلتها بالواقع .

وهذه الحادثة كما رواها الشهرستاني هي أنه : « دخل بعضهم على الحسن البصري فقال له: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الله ، وهم وعيدية الخوارج . وجماعة يرجعون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان .. وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ، بل هو منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة »^(٤) .

ويبدو من هذه الحادثة أن نشوء المعتزلة وهو نفسه نشوء الفكر الكلامي كان بسبب حل مشكلة عملية تتعلق بتحديد حقيقة الإيمان ، وتعيين منزلة مرتكب الكبيرة منه ، وقد

كان هذا الأمر منشأ لفتنة كبيرة في المجتمع الإسلامي اتخذت لها وجهتين : التذرع بالإرجاء في إتيان الآثام والمعاصي حيث لا تضر مع الإيمان معصية ، والتذرع بتكفير المذنبين لإعمال القتل فيه كما فعل الأزارقة من الخوارج . وقد ربط البغدادى بين هذا الواقع وبين خروج واصل بن عطاء بقوله بالمنزلة بين المنزلتين ربطاً سببياً حيث يقول : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان »^(٥) . وبذلك يتأكد أن ظهور علم الكلام متمثلاً في الاعتزال كان معالجة نظرية عقديّة لمشاكل واقعية سياسية واجتماعية^(٦) .

وكما كان الفكر الكلامي واقعياً في نشأته كان أيضاً واقعياً في تطوره ، فقد كان تناميّه في الموضوع وفي المنهج محكوماً بمقتضيات الأحوال الاجتماعية والثقافية . كما كان ترتيب مسأله في الظهور بحسب ذلك أيضاً ، وهو ما تعكسه الكتب العقدية الأولى التي وصلتنا رغم أنها تعود إلى القرن الثالث مثل مؤلفات الأشعري والماتريدي ، فقد كانت المسائل تعرض فيها عرضاً أقرب إلى نسقها التاريخي ، وليس الترتيب الذي نجده في الكتب المتأخرة بعد القرن الخامس إلا صنعة عقلية منطقية لنظم المحصول الكلامي في سياق مدرسي .

وإذا أردنا التمثيل لذلك فإننا نجد أول المسائل الكلامية ظهوراً هي تلك المسائل ذات الصلة الوظيفية بالواقع الاجتماعي ، وعلى رأس هذه المسائل الفعل الإنساني ومرتكب الكبيرة ، فقد كانت لهما جذور في أحداث الفتنة منتصف القرن الأول ، ثم آل البحث فيها إلى التنظير العقدي أواخر القرن من قبل القدرية والمرجئة والخوارج لتصبّح النواة الأولى في الفكر الكلامي لدى المعتزلة .

ومسألة الألوهية المتقومة بما عرف بقضية « الذات والصفات » لم ينشأ البحث فيها إلا في القرن الثاني حينما طرحها واصل بن عطاء طرحاً غير نضيج كما وصفه الشهرستاني ، وإنما أصبحت مسألة مهمة في المداولة مع أواخر القرن الثاني مع إبراهيم النظام وأبي الهذيل العلاف المعتزلين . وكان نشوؤها متأخراً نسبياً بسبب أن القرن الأول لم يظهر فيه التحدي لعقيدة الألوهية في المنظور الإسلامي مثلما ظهر في القرن الثاني متمثلاً في عمل اليهود على نشر تجسيمهم والنصارى على إشاعة تثليثهم ، والجوس على تسريب ثنائيتهم .

وقد كانت قضية النبوة أكثر تأخراً في ظهورها كقضية كلامية ، وذلك لأن التحدى الوارد فيها إنما جاء من أصحاب ديانات الهند في الأكثر ، وخاصة السمنية والبراهمية ، ولم يكن لهذه الأديان رواج ظاهر بالبلاد الإسلامية إلا أواخر القرن الثاني ، إذ أن .. محيى بن خالد البرمكى (ت ١٩٠ هـ) بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة ببلادهم ، وأن يكتب له أديانهم في كتاب ، فكتب له هذا الكتاب ^(٧) ، ولذلك فإن القرن الثالث شهد البحث المستفيض في قضية النبوة من قبل المتكلمين دفعاً لما روجه منكرو النبوة وخاصة منهم ابن الروندى (ت ٢٨٩ هـ) وأبو بكر الرازى (٣١١ هـ) .

والمسائل الطبيعية التى أصبحت جزءاً من الفكر الكلامى لم ينشأ البحث فيها إلا حينما تفشت الفلسفة اليونانية في المجال الثقافى الإسلامى من قبل الفلاسفة الإسلاميين وخاصة منهم الفارابى (ت ٣٣٩ هـ) ، فحينئذ أصبح علماء العقيدة يبحثون المسائل الطبيعية لاستخدامها مقدمات في إثبات العقيدة رداً على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية . وهكذا يبدو أن الفكر الكلامى كان ينمو ويتطور بالمعالجة المستجدة لما يطرأ من مشكلات واقعية بتنظير عقدى ، ولم يكن متولداً من فكر فلسفى مجرد .

٢ - واقعية الموضوع :

نعنى بها أن الموضوعات التى بحثها الفكر الكلامى كانت موضوعات ذات صلة متينة بما يجرى في واقع الحياة الإسلامية ، وليس شأنها في ذلك شأن الموضوعات الفلسفية التى كانت تطرح على المنهج اليونانى ، فليس ثمَّ مسألة من المسائل الكلامية إلا تمثل رد فعل دفاعياً على حادثة ناشبة في الحياة الاجتماعية تحل بأغراض الدين فيها ، أو مقولة طارئة من أهل المذاهب والأديان تنال بصفة مباشرة من العقيدة الإسلامية ، ولا يند عن ذلك ما يبدو لنا اليوم من مسائل موهلة في التجريد لا تُؤمُّ إلى الواقع بصلة .

ولو أردنا تأييد ذلك ببعض الشواهد من المسائل الكلامية التى تبدو أكثر تجريداً من غيرها لرأينا على سبيل المثال أن قضية الفعل الإنسانى بين الحرية والجبرية قد أصبحت قضية كلامية لما تفشى في المجتمع الإسلامى أواخر القرن الأول التعلل بالقدر المقدور في إتيان المعاصى واقتراف الآثام من قبل كثير من المتحللين من قيود الشريعة وهو ما جاء يشكوه أحد المخلصين من المسلمين لعبد الله بن عمر قاتلاً : « ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ، ويشربون الخمر التى حرم الله ، ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك في علم الله » ^(٨) . وكذلك لما

أصبح بعض حكام بنى أمية يتعللون بالقدر في تبرير ظلمهم وبغيهم على الناس ، مثلما ذكر من أنه لما قتل عمرو بن سعيد بن العاص على عهد عبد الملك بن مروان طرحت رأسه من أعلى القصر بين يدي جمع من أصحابه كانوا يترقبونه ، وقال الذى طرحها للمترقبين : إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ^(٩) . فهذه الظاهرة الخطيرة في سلوك الناس نشأت لمعالجتها مسألة « الفعل الإنسانى » متمثلة في القول بحرية الإنسان في فعله ومسئوليته عليه ، وهو ما ابتدأه القدرية الأوائل : معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى ، ثم طوره المعتزلة فأصبح أصلا من أصولهم الخمسة سموه بأصل العدل .

ولو انتقلنا إلى قضيتى الذات والصفات ، وخلق القرآن ، لوجدنا أنهما على ما يبدو في الظاهر من افتقادهما للمبرر الواقعى قد كان البحث فيهما ردا على محاولات مسيحية ومجوسية كانت غايتها التشويش على التوحيد الإسلامى الخالص ، وصولا إلى ضرب من التعددية التى قد تؤول به مرور الزمن إلى عقيدة تعدد الإله .

فقد كان المسيحيون يشبتون لله الأقانيم الثلاثة ، وهى صفات الوجود والحياة والعلم ، التى تجسدت فأصبحت آلهة ثلاثة : الأب والابن والروح القدس ، وكانوا يجادلون لهذه المقولة في المجتمع الإسلامى ، يرومون منها تحريف التوحيد إلى التثليث بتجسيد الصفات الإلهية ، وهو ما حدا بالمعتزلة خوفا من هذا الخطر إلى القول بأن صفات الله هى عين ذاته وليست زائدة عنها ، قطعاً في ذلك لإمكانية أن تجسد آلهة كما يريد المسيحيون ، ومن ثمة كان مبحث الذات والصفات .

وفي نفس السياق أيضاً كان المسيحيون يشجعون القول بقدم القرآن كلام الله لغاية الميل بعقيدة التوحيد إلى نوع من تجسيد كلام الله فى مظهر مادى كما تجسدت كلمة الله فى المسيح . وقد ذكر ابن النديم فى هذا أن العباس البغوى قال : « دخلنا على قيثون النصرانى ، وكان فى دار الروم بالجانب الغربى فجرى الحديث إلى أن سأله عن ابن كلاب ، فقال : رحم الله عبد الله ، كان يجيئني فيجلس إلى تلك الزاوية ، وعنى أخذ هذا القول (إن كلام الله هو الله) ، ولو عاش لنصرنا للمسلمين »^(١٠) . وبسبب خوف المعتزلة من أن يؤول القرآن إلى إله بصفة القدم طرحوا بشدة لا تخلو من المبالغة القول بخلق القرآن باعتبار أن ذلك القول يعصم من كل تعدد فى هذا المجال . وقد كان المأمون وهو المعتزلى يكتب إلى عماله منها إلى هذا الأمر حيث جاء فى إحدى رسائله التى حررها وزيره أحمد بن أبى داود : « وما بينه أمير المؤمنين برويته وطالعه بفكره ، فتبين عظيم خطره ، ما ينال المسلمون من

القول في القرآن ... واشتباهاه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقا .. وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم إنه ليس بمخلوق إذا كان كلمة الله ،^(١١)

وهكذا يبدو أن موضوعات الفكر الكلامي مهما بدت في ظاهرها عقلية مجردة فإنها في حقيقة نشأتها ، وفي صيرورتها طيلة قرون ثلاثة على الأقل كانت تعالج مشاكل حية تروم حلها على أساس عقدي يقطع النظر عما حف بتلك المعالجة من ملايسات ، وعما شابها أحيانا من مغالاة وشطط .

٣ - واقعية المنهج :

كما كان الفكر الكلامي واقعيا في شأنه وتطوره وموضوعه ، كان أيضاً واقعياً في منهجه ، فقد كان يستعمل الأساليب الاستدلالية التي تناسب التحديات المطروحة ، ويطور من تلك الأساليب بحسب تطور التحديات .

وقد كان الاستدلال النقلي أول الأساليب التي استعملت في الفكر الكلامي حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء العقدية في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية ، تأصيلاً لهذه الآراء في أصول الوحي بطريق التأويل ، أو رداً للشواهد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول . وقد ظل هذا الاستدلال النقلي مواكباً للفكر الإسلامي طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين^(١٢) .

ولما نجمت تحديات أهل الأديان والمذاهب في القرن الثاني نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلي في الاحتجاج ، ذلك أن هذه التحديات كان أهلها من النصارى والمجوس متمرسين بالفلسفة اليونانية ومنطقها الصوري ، فاستخدموا آليات هذه الفلسفة للاحتجاج نصرته لمعتقداتهم ونقداً للعقيدة الإسلامية ، ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية في مقابلة هذا التحدي ، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على الفكر الكلامي .

ولما استفحلت الفلسفة اليونانية في الساحة الإسلامية في القرن الثالث وانتشرت مقولاتها مختلطة فيها المسائل الميتافيزيقية بالمسائل الطبيعية في تفاعل تناصري بين النوعين ، طور الفكر الكلامي من منهجه فأدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية والطبيعية مثل قضايا العلة والمعلول والجوهر الفرد وأمثالها ، واستخدمها مقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها ، وأصبح ذلك سنة ماضية في هذا الفكر منذ أي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) .

كما يبدو في مدونات علم الكلام بعد القرن الثالث^(١٣).

لقد ظلت هذه الواقعية الحية صفة للفكر الكلامي يعالج من خلالها حادّات المشاكل الاجتماعية والثقافية في المجتمع الإسلامي ، ويحقق في ذلك نتائج هامة في المحافظة على المرجعية العقيدية للحياة الإسلامية ، حتى إنه لولا هذا الفكر بواقعيته لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة نظرا إلى شدة الهجمة التي تعرضت لها جبهة وخفاء من قبل الأديان والثقافات والفلسفات القديمة .

ولكن الانحدار العام الذي أصاب الفكر الإسلامي أصاب أيضاً الفكر الكلامي ، فأصبح ينزع منزع التجريد الذي ينشغل به عن مجريات الوقائع المتعلقة بالأصول العقيدية بصفة مباشرة أو غير مباشرة بمجادلات نظرية في المسائل القديمة ، واحتجاجات تتعلق بتحديات ماضية ، وميل إلى التأليف والترتيب للآراء والمقولات السابقة في نسق منطقي مدرسي ، حتى إنه يمكن القول إن الصلة كادت تفقد بين هذا الفكر وبين واقع المسلمين الذي لم يخل في أي عصر من تحديات داخلية وخارجية تهدد مرجعيته العقيدية على خلاف ما توهمه ابن خلدون في نقده للفكر الكلامي حينما قال : « علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم ، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير من إيهاماته وإطلاقه »^(١٤).

وإنه لمن العجيب من ابن خلدون - وهو المؤرخ للعلوم في مقدمته - أن يحكم على دور الفكر الكلامي بالانتهاء من خلال ما آل إليه من وضع الجمود ، دون أن ينتبه إلى أن الواقع الجاري يستلزم إحياء ذلك الفكر ليستأنف المواجهة الحقيقية بالمناهج الملائمة لمستجدات التحديات ، ولم يكن العصر الذي عاش فيه خلوا منها ، بل كان المد المسيحي مستفحلا بالأندلس ، والمد الصوفي الباطني مستفحلا بالمشرق ، إضافة إلى الأمراض الداخلية التي كانت تعاني منها الأمة الإسلامية ، والتي تمت بصلة قوية لأصول العقيدة ، مثل التواكل وبعض مظاهر الشرك وأمثالها من الأمراض .

نحو بحث للواقعية الكلامية :

إن السيرة التي عرضناها آنفاً للفكر الكلامي في واقعيته الفاعلة في حل مشكلات المسلمين يمكن الاستفادة منها أيما استفادة في بحث واقعية جديدة في هذا الفكر يستأنف بها دوره

الحىوى فى علاج مشكلات المسلمين الراهنة ذات الصلة بالمرجعية العقديّة . والحقيقة أن محاولات جادة فى هذا الخصوص ظهرت بواورها منذ عهد الإمام محمد عبده حينما كتب فى العقيدة رسالته الصغيرة « رسالة التوحيد » بمنهج جديد فيه بداية تخلص من منهج الجمود فى عهود الانحطاط ، ثم توالى بعد ذلك المحاولات فى هذا الشأن كما تبدو فى كتابات الإمام حسن البنا ، وأبى الأعلى المودودى ، ومحمد المبارك ، ومالك بن نبي ، ومحمد باقر الصدر ، ووحيد الدين خان ، حتى توفرت بكتابات هؤلاء وأمثالهم جملة صالحة تنير السبيل لمنهج كلامى جديد يتصف بالواقعية ، إلا أن الأمر يحتاج مع هذه البوادر العلمية إلى رسم ملامح لخطة نظرية لبعث واقعية الفكر الكلامى تستهدى بها الجهود المبذولة من قبل المفكرين الإسلاميين فى هذا المجال .

ومن البين بذاته أن رسم خطة منهجية علمية للفكر الكلامى لمعالجة مشكلات المسلمين الراهنة يستلزم أول ما يستلزم الوعى الدقيق بالمشكلات الراهنة التى يراد من الفكر الكلامى معالجتها ، والوعى الدقيق بطبيعة العقلية السائدة لمعرفة مداخلها التى يمكن منها التأثير للإصلاح والتقويم ، وعلى أساس هذا الوعى بالواقع تقترح خطة منهجية للفكر الكلامى تكون مواتية لذلك مؤثرة فيه . وهو ما سنحاول القيام به تالياً .

١ - المشاكل العقديّة فى الواقع الإسلامى :

المطلوب من الفكر العقدى أن يعالج المشاكل التى تحدث فى الأمة متعلقة بالأسس العقديّة العامة دون الفروع الجزئية من التطبيقات السلوكية التى تهتم بها ألوان أخرى من الفكر . ومن ثمة تكون مهمته ذات طابع أصولى كلى . وذلك هو المبرر الذى يدرج به ضمن الفكر الفلسفى بالمضى العام .

والتأمل فى الوضع العقدى الراهن للمسلمين يجد أن المشاكل التى تتناهى ترجع فى معرض تعددها وتنوعها إلى مشكلتين رئيسيتين تولدتا من عهد الانحطاط الذى تجمد فيه الفكر الإسلامى وانفصل عن مجريات الواقع ، ومن التحدى الثقافى الحضارى الغربى الذى واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن .

أما المشكلة الأولى : فهى الانفصال أو شبه الانفصال الذى وقع بين المرجعية العقديّة وبين المظاهر التطبيقية فى مختلف وجوه الحياة . فالدين الإسلامى هو عقيدة تتفرع عنها شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنسانى بحيث يكون كل حكم من أحكام السلوك متفرعاً عن

أصل من أصول العقيدة التي ستجمعها حقائق أساسية ثلاث : الألوهية والنبوة والبعث بحيث يكون كل منشط من مناشط المسلم ، وكل اجتهاد من اجتهاداته في شئون الحياة مستمداً من أصول العقيدة ، جارياً بحسب مقتضياتها .

ولكن مجريات الواقع الإسلامى خلال عهد التراجع الحضارى أفضت إلى تراخ في الضلة بين أصول العقيدة وبين مناشط الحياة المختلفة ، فلم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح من مرجعيتها العقدية ، وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية غايتها في ذاتها ، وضعف الشعور بغايتها السلوكية . وقد أدى هذا الوضع إلى ما يشبه الانفصال بين الاجتهادات الفرعية وبين مرجعيتها العقدية . وخذ إليك مثلاً في ذلك حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامى تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً وآداباً وفنوناً وعمارة ، ثم أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجرّدى هو وحدانية الذات الإلهية ، وتقلص أثرها في مناحى الحياة العملية .

وقد استفحل هذا الوضع لما انفتح المسلمون على الحضارة الغربية بمنجزاتها الباهرة ، وجعلوا يقتبسون منها ويقلّدون فيها خبط عشواء على غير هدى من مرجعية عقدية ترشد ذلك الاقتباس ، وتجعله في إطار من الدين ، وقد ظهر ذلك فيما اقتبس المسلمون من آداب وفنون وعلوم إنسانية وطرز عمرانية ، حتى إنه يمكن القول إن الواقع الإسلامى اليوم يجرى على غير هدى عقدي ، ويصدر على غير قاعدة أيديولوجية إسلامية واضحة .

وأما المشكلة الثانية : فهي الغزو الأيديولوجى الغربى الذى استهدف منذ زمن العقيدة الإسلامية أساساً ، ومظاهرها السلوكية في مختلف الحياة . وقد كان هذا الغزو الأيديولوجى شبيهاً بالغزو الأيديولوجى الذى حدث في هذا القرن الثانى من قبل أهل المذاهب والأديان إلا أنه صادف من المسلمين ضعفاً حضارياً وفكرياً ، واستعدى عليهم بمنجزات العلم ، وقوة الحضارة فإذا به غزو شامل للمنظومة الإسلامية كلها ، تسخر فيه الفلسفة والعلم والإعلام جميعاً ، بل والتكنولوجيا المادية أيضاً .

وقد أحدث هذا الغزو الأيديولوجى أثره البين في حياة المسلمين ليس على مستوى السلوك فحسب ولكن على مستوى الاعتقاد أيضاً . وهو ما يبدو في المذهبية المادية التي تسربت إلى الشباب الإسلامى ، وفي العلمانية التي أصبحت مذهباً لكثير من النخب المثقفة في العالم الإسلامى ، وهي التي تسيطر على الخطوط التربوية والاقتصادية والسياسية للأمة ، فانطبع

هذه المظاهر كلها بطابع الأيديولوجيا الغربية إن قليلا وإن كثيرا .

وبين هاتين المشكلتين تضافر وتآزر بحيث يهيء ضعف الرابطة بين الحياة العلمية للمسلمين وبين مرجعيتهم العقدية للتأثير الأيديولوجى الغربى ، كما أن هذا التأثير الأيديولوجى يوسع الشقة بين تلك الحياة ومرجعيتها العقدية سواء على المستوى الفكرى الثقافى أو على المستوى السلوكى العام ، فإذا بواقع المسلمين يجرى على غير أيديولوجية إسلامية بيّنة ، بل إن تلك الأيديولوجية فى صياغتها الفلسفية التى تستطيع بها أن تواجه التحدى ، وتهدى الحياة تكاد تكون غائبة .

أما البنية الفكرية الثقافية السائدة اليوم بين الناس فقد تغيرت كثيراً بالنسبة لتلك التى كانت سائدة فى عهود ماضية ، حيث أحدثت الثورة العلمية الصناعية انقلاباً ثقافياً يكاد يكون عالمياً ، ذلك أن العقلية الصورية التى كانت سائدة قديماً حلت محلها منذ عهد ديكارت عقلية علمية تخضع فى الفهم والإقناع للبرهان المبني على معطيات العلوم الثابتة رياضية وطبيعية . كما اكتسبت العقلية أيضاً صفة العلمية ، فأصبحت تفتتح فى الفهم والقبول للخطاب الذى ينطلق من معالجة المشاكل العلمية اليومية أكثر من انفتاحها للخطاب الفلسفى المجرد . لقد أصبحت هذه الخصائص سائدة فى العالم الغربى ، وهى فى طريق السيادة فى العالم الإسلامى الذى كانت له خصائص فى عهد ازدهاره الفكرى فى القرون الأولى بتكوين من القرآن الذى يجعل النظر فى الكون مدخلاً للاقتناع العقلى .

ولمّا أبرزنا هذه الخصائص فى بنية العقلية الحديثة إشارة إلى أن المنهج الذى استخدمه الفكر الكلامى بعد القرن الخامس أصبح منهجاً لا يلائم عقلية اليوم ، إذ هو منهج مبني على المنطق الصورى فى أساسه ، وهو منطق لا يهتم بالواقع وإنما ترتبط الحقيقة فيه بتناسق المعطيات المجردة فيما بينها وإن خالفت الواقع . ولا زالت آثار هذا المنهج باقية عند شق من المنتسبين إلى الفكر الإسلامى إما بصفته الأصلية أو بصفة جديدة حافظ فيها على الطابع التجريدى العام ، ويكاد يكون الخطاب الفكرى الإسلامى اليوم محكوماً بهذه التجريدية فى الخطاب .

٢- الأسس الواقعية للفكر العقدى الحديث:

إن المشاكل الأيديولوجية للأمة الإسلامية التى ألحنا إليها آنفاً بصورة موجزة تتطلب لمعالجتها فكراً عقدياً ذا خصائص واقعية تتناسب معها استهداء فى ذلك بالفكر الكلامى فى طور نضجه وحيويته حينما كان يجابه الواقع العقدى الثقافى بما يناسبه من الأساليب . ويمكن أن تكون

الخصائص المطلوبة لمعالجة واقع اليوم متركزة في محورين أساسيين يستقطب كل منهما جملة من الفروع المتعلقة بالفكر العقدي ، وهما : واقعية الموضوع ، وواقعية المنهج .

أ - واقعية الموضوع :

نعنى بها أن يقوم الفكر العقدي الحديث بطرح القضايا والموضوعات التي تمثل مشاكل حقيقية تعيشها الأمة على المستوى الأيديولوجي ، وأن يكون ترتيبها في الطرح من حيث الأهمية بحسب أهميتها الواقعية من حيث حجمها في الإشكال والحاحها فيه .

إن البنية للأثورة في الفكر الكلامي تشتمل على مقدمات وثلاثة محاور أساسية . أما المحاور الثلاثة فهي الألوهية والنبوة والبعث ، وتحت كل واحد منها فروع تتعلق به . وفي بعض مدونات علم الكلام تقسم هذه المواضيع إلى محورين : إلهيات وسمعيات ، إضافة إلى المقدمات الفلسفية والطبيعية .

وقد ألقنا سابقا إلى أن هذه البنية لعلم الكلام تشكلت موضوعاتها بحسب الواقع القديم الذي يعود إلى ما قبل القرن الخامس ، وأن ترتيبها أفرزته عقلية مدرسية لا عقلية واقعية ، وهي لذلك لا تتلاءم بالتأكيد مع متطلبات الواقع الراهن لا من حيث طبيعة المسائل ولا من حيث ترتيبها .

فمن حيث القضايا والمسائل ثمة ثوابت لا يقوم الفكر العقدي بدونها ، وهي أساسيات العقيدة الإسلامية فيما تقوم عليه من إيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر والقدر الإلهي خيره وشره ، فهذه ستظل باقية ركنا ثابتا في الفكر العقدي على مر العصور ؛ لأنها من جهة تمثل ركائز الأيديولوجية الإسلامية التي تتفرع منها كل وجوه المنظومة الفكرية والسلوكية ، وهي من جهة ثانية عرضة للتحدي الأيديولوجي في كل زمان مما يجعل الدفاع عنها أمرا ساريا بسرطان التحدي .

إلا أن المنظومة الماثورة في الفكر العقدي قد اشتملت على العديد من المسائل والقضايا ذات الصلة بالعقدية الإسلامية أفرزتها واقعية انقرضت بانقضاء زمنها ، فلم يبق اليوم مبرر لبحثها في الفكر العقدي الحديث ، إلا أن يكون ذلك باعتبارها جزءا من تاريخ الفكر الإسلامي ، فقيمة البحث فيها قيمة تاريخية وليست قيمة واقعية تسهم في حل المشاكل الراهنة . ومن الأمثلة التي يمكن أن نذكرها في هذا الصدد قضية الذات الإلهية في علاقتها بالصفات ، وقضية خلق القرآن ، وتأويل الصفات الخيرية ، والمفاضلة بين الأنبياء وبين

الملائكة ، والمعاد هل هو جسماني أو روحاني ، وأشباهها من المسائل التي لا تمثل اليوم إشكالات عقدية ولا علمية في حياة المسلمين ، ولكنك تجد بعض الطوائف الإسلامية ما زالت تثبت ببعضها متخذة منها محوراً للجدل ومنشطا للفكر العقدي يلهمي عن المشاكل الحقيقية التي ترهق الواقع الإسلامي .

وفي مقابل هذه القضايا التي يقتضي الواقع الجديد أن تطرح في مجال الاهتمام الآتي فإن قضايا كثيرة لم تكن مطروحة من قبل في الفكر العقدي الموروث، ويفرض الوضع الراهن أن تطرح مجدداً ضمن دائرة المنظومة العقدية الإسلامية فيتناولها الفكر العقدي بالبحث . وذلك يقتضي توسعة في مجال العقيدة بالنسبة لما استقر عليه الفهم في علم الكلام في عهوده الأخيرة .

إن المفهوم الذي أصبح سائداً لموضوع العقيدة هو أن هذا الموضوع يشمل القضايا الصورية التي جاء بها الإسلام من حيث إن المسلم ملزم بأن يتحملها بالتصديق القلبي بها . أما ما يتحمله المسلم بالسلوك فإنه غير داخل في اهتمام الفكر العقدي ، وقد خلت مدونات علم الكلام في صورتها الأخيرة منه بصفة كلية تقريباً . وهذا معناه أن القضايا العملية للمسلمين غير داخلة في مجال البحث العقدي الذي تمحّض للقضايا النظرية .

ولكن رغم هذا الفهم الذي ساد في الفكر العقدي المأثور فإننا نجد في مفهوم بعض القدامى من المفكرين الإسلاميين من ذوى الصلة بهذا المجال نطاقاً لمواضيع علم العقيدة أرحب بكثير من النطاق الضيق الذي ساد ، بل إننا نجد منهم من وسع بحوثه العلمية في العقيدة بما شمل القضايا ذات الخصوصية النظرية وقضايا أخرى ذات خصوصية عملية وأدرجها كلها في صعيد البحث العقدي وأجرى عليها نفس المقياس .

ومما يلفت الانتباه في هذا الصدد تعريف لعلم الكلام لم يورده أحد المتكلمين ، ولكن أحد الفلاسفة الإسلاميين وهو أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) في كتابه إحصاء العلوم حيث قال : « صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل »^(١٥) وهو يقصد بالآراء مسائل العقيدة النظرية ، ويقصد بالأفعال مسائل الشريعة العملية ، فالفكر الكلامي يشمل عند الفارابي النصرة الاستدلالية لكل من القضايا التي جاء بها الوحي نظرية أو عملية ، في حين اقتصر التعريف السائد على القضايا النظرية .

وعندما نعود إلى بواكير ما وصلنا من مدونات علم الكلام ومقالات الفرق فإننا نجد بعضها مصداقا لهذا التعميم في موضوع علم الكلام كما حدده الفارابي ، حيث نجد بحوثا في العديد من المسائل الشرعية العملية إلى جانب المسائل العقدية النظرية لا من وجه فقهي فرعي ، ولكن من وجه أصولي عقدي ، ونجد إليك في ذلك مثلا كتاب « مقالات الإسلاميين » للإمام الأشعري في الجزء الذي رتبته على المقالات خاصة . فقد بحث فيه بنظر أصولي كليا هائلا من القضايا النظرية والعملية .

ومن هذه السابقة في توسيع موضوع الفكر العقدي يمكن أن نتخذ مستأنساً لتوسيعه اليوم حتى يغطي الحاجة الأيديولوجية للمسلمين ، فيصبح من مهام الفكر العقدي الاستدلال على قضايا تشريعية عملية كالانتصار لحزمة الربا ببيان ما ينجر عنها من الدمار الصحي والاجتماعي ، وكالانتصار لحلية التعدد في الزواج ومقدرات الشريعة في الحدود ببيان الفوائد التي تعود بها على الفرد والمجتمع ، وكذلك الأمر في كل القضايا التشريعية الأساسية من حيث نصرتها والاستدلال عليها لا من حيث تفاصيلها الفقهية ، ويستطيع الفكر العقدي الحديث بهذا الاهتمام أن يطاول فلسفة القانون الوضعي التي تعتبر رابطة بين القوانين الوضعية في فصولها التطبيقية وبين خلفياتها الأيديولوجية ، وتبريرا لها على أساس تلك الخلفيات ، فهو يشبه أن يكون فلسفة تشريعية تؤصل القانون الشرعي في منطلقه العقدي .

ويتصل بهذا الاهتمام لنصرة التشريعات العملية الاهتمام بأصول الاجتهاد لصياغة الحلول الشرعية لمشاكل الحياة المستجدة ، فإن هذا الاجتهاد يحتاج إلى أن يؤصل على قه بالواقع من جهة ، وعلى أساس من الالتزام بقواعد العقيدة الإسلامية من جهة أخرى تحريا في ذلك كله لما يحقق المصلحة للأمة وهو ما يتوقف على نظر استدلالى هدفه الجمع بين الأصول العقدية الإسلامية وبين كل الحلول التشريعية الاجتهادية المتعلقة بالحياة العملية ، ضمانا في ذلك للالتزام بالمرجعية العليا في كل تطور تنقلب فيه حياة المسلمين . وبهذا الاعتبار فإن مواضيع كانت تدرج سابقا ضمن علم أصول الفقه قد تصبح من مشمولات الفكر العقدي الحديث .

ومن المواضيع المهمة التي يمكن أن تدرج في نطاق الفكر العقدي الحديث موضوع الإنسان من منظور كلي عام . وهو الموضوع الذي يتناول بالبحث : مبدأ الإنسان ، وقيمه الذاتية . منزلته في الكون ، وغاية وجوده ، ومصيره . فهذه المسائل لم تنل الاهتمام في الفكر الكلامي الموروث إلا أن تكون جزئيات متفرقة في ثنايا موضوعات أخرى^(١٦) . وهي اليوم تمثل

مطلباً أساسياً في التأصيل العقدي ؛ وذلك بالنظر إلى ما يشكوه العالم الإسلامي من مظاهر عديدة لامتهان الإنسان ، وإهانة كرامته ، وإهدار قيمته ، وبالنظر إلى ما تقلب فيه حياة المسلمين على غير وعى بالمهمة التي من أجلها خلق الإنسان ، وعليه أن يسعى في تحقيقها ، وذلك إما غفلة عن التعاليم الإسلامية التي جاءت في ذلك ، وإما انسياقاً بفعل التأثير الفلسفي الغربي في هذا الخصوص .

ولا يخفى أن تأصيل أيديولوجية واضحة في قضية الإنسان على أسس عقدية إسلامية أمر بالغ الأهمية ، باعتبار أن كل التشريعات التي تصرف شئون الحياة العملية تتوقف في روحها وفي صياغتها على مقتضيات تلك الأيديولوجية ، فإذا لم تكن مؤصلة على أساس عقدي سليم جرت التشريعات على غير هدى من الدين . وهذا ما دعا إلى أن أصبح مبحث الإنسان في الفلسفة الحديثة مبحثاً مستقلاً وأساسياً من بين مباحثها ، وعلى أساسه تبنى كل المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء مبحث عقدي إسلامي في الإنسان يطاول مبحث الإنسان في الفلسفة ، وتتأسس عليه التشريعات العملية .

وإذا كانت القضايا العقدية النظرية : الألوهية والنبوة والبعث لا تفقد أهميتها في منظومة المواضيع العقدية الموسعة . فإن المواضيع التي ذكرناها آنفاً ينبغي أن تحتل موقعا متميزاً في اهتمام الفكر العقدي الحديث ، وذلك لأنها تقوم بالدور المهم في حل المشكلة الأيديولوجية بالنسبة للمسلمين ، كما تقوم بالدور المهم في الإقناع بالإسلام بالنسبة لغير المسلمين وللمتشككين من المسلمين .

أما دورها في حل المشكلة الأيديولوجية فهو يتمثل كما أشرنا إليه في أنها تصل بين السلوك العقيدة ، وتجعل الاجتهادات في تطوير حياة المسلمين مستندة إلى سند متين من أصول الدين ، فلا تتفرق بها السبل ، وإنما تكون صادرة في شتى مظاهرها عن وحدة أيديولوجية متقومة بعقيدة التوحيد الشاملة فتصطبغ الحياة كلها بصبغتها ، ذلك ما تحققه فلسفة الشريعة التي تنصر التشريعات الإسلامية عقدياً ، وتضمنه أصول الاجتهاد على الوجه الذي بيناه ، وتفضي إليه قضية الإنسان في بعدها القيمي والغائي والكوني ، إذ يقع في إطارها تأصيل العديد من القضايا المطروحة على الساحة الإسلامية والإنسانية عامة تأصيلاً عقدياً ، مثل قضية مستقبل الإنسانية ، والسلام العالمي والتلوث البيئي وغيرها . وبصفة جمالية فإن هذه المواضيع الجديدة في الفكر العقدي من شأنها أن توطد مرجعية عقدية ثابتة تصدر عنها كل تصرفات المسلمين ، وتحل في ضوئها كل مشاكلهم .

أما دورها في إقناع غير المسلمين بالإسلام ، وتبديد شبه المتريدين من المسلمين فهو دور تقتضيه طبيعة البنية العقلية الحديثة المتصفة بالعلمية والعملية ، فهذه العقلية لا تقتنع باستدلالات نظرية على وجود الله وصدق النبوة وحقانية البعث بقدر ما تقتنع باستدلالات علمية وعملية واقعية على حرمة الربا والخمر والخنزير ، وحقانية التشريع الأسرى والجنائى الإسلامى فإذا ما كانت الاستدلالات على هذه القضايا مبنية على معطيات العلم الكونى والإحصائى والاجتماعى ، ومنطلقة من واقع المعاناة الإنسانية في غياب هذه التشريعات فإن العقول تنفتح للقبول والإقناع . وإذا ما حصل الإقناع بها باعتبارها تصلح حلولاً للمعاناة الواقعية المتأتبة من النظام الربوى ، ومن التحلل الأسرى ، والإباحية الجنسية فإن ذلك يكون للدخل الحقيقى للإيمان بمصدر هذه التشريعات من نبوة وألوهية وما يقتضيه من عقيدة البعث ، فيتحقق إذا بالاستدلال على القضايا العملية ما يعجز الاستدلال التجريدى عن تحقيقه من إيمان بأصول العقيدة . وإن المد الإسلامى الحديث في أوساط المثقفين من أهل الغرب تأتى في أكثره من هذا الباب لا من باب الاستدلال النظرى المجرد .

ب - واقعية المنهج :

نعنى بها أن تكون الطريقة التى تقدم بها الموضوعات العقدية المستصحبة والمستجدة طريقة مبنية على المعطيات الواقعية لعقليات المخاطبين ضماناً في ذلك ليكون الخطاب نافذاً إليهم ، مقنعا لهم ، لا على أساس من أن الغاية هي الإقناع شأن المنهج الخطائى في المنطق اليونانى القديم ، ولكن على أساس أن الغاية هي الإقناع بالحق .

وقد ذكرنا آنفاً أن العقلية التى أصبحت سائدة هي العقلية العلمية العملية ، أى العقلية التى تقتنع بالأسلوب الذى يستخدم معطيات العلم التجريبي ، والذى يستخدم أيضاً معطيات الواقع الإنسانى فيما يزخر به من تجارب نفسية واجتماعية ، وفيما تنجم فيه من مشاغل ومشكلات ، وفيما يثمره التاريخ من العبر والعظات . فالواقع الكونى والواقع الإنسانى هما المادة الصالحة لأن تتخذ منها مقدمات استدلالية مقنعة للعقلية الراهنة .

وليس هذا المنهج بدعاً في الثقافة الإسلامية ، بل هو منهج قديم فيها ، فالقرآن الكريم بنى خطابه الإقناعى على أصول الواقعين الكونى والإنسانى . وهو ما يبدو في استخدام الآيات الكونية مقدمات في الاستدلال على حقائق العقيدة ، واستخدام العبر التاريخية باعتبارها وقائع إنسانية في الإقناع بما يشر به من تعاليم تتعلق بمصير الإنسان وغاية وجوده ، والانطلاق من المصلحة العملية للإنسان في حمله على التسليم بأسس العقيدة الإسلامية^(١٧) .

ويمكن أن نعتبر مما يندرج في هذا المنهج من جانبه العلمى ما أدخل في علم الكلام من مسائل طبيعية تمثل في الزمن القديم معطيات علمية ، حيث استخدمت هذه المعطيات في الاستدلال على مسائل العقيدة ، وذلك مثل مسائل الخلاء والملاء ، والجوهر الفرد ، والحركة ، والجوهر والعرض وما شابهها ، وإن يكن البحث فيها في ذلك الزمن يكتسى صبغة أيديولوجية إلا أن أصل استخدامها كمسائل طبيعية يشير إلى منهج علمى في الاستدلال على العقيدة يمكن استثماره في بعض المنهج الجديد .

ويقتضى هذا المنهج الواقعى في جانبه العلمى رصد نتائج العلم التجريبي في دائرته الكونية ودائرته الإنسانية ، واستخلاص تلك الحقائق التى تنطوى على دلالة واضحة على مسائل العقيدة ، ثم بناء أدلة عقلية منها على تلك المسائل . ومن البين أن الحقائق العلمية بلغت من الثراء في العلم الحديث ما تكون به مصدراً لا يتفد للاستدلال على حقائق العقيدة ، وهو مصدر متجدد بنمو الاكتشافات لقوانين العلوم ، ففى كل قانون جديد دليل جديد على تلك الحقائق ، وتبقى صياغته المنطقية للاستدلال والإقناع في مهمة الفكر العقدى . وهذا القول يصدق في حق المسائل العقدية النظرية ، كما يصدق في حق المسائل التشريعية العملية من جهة إثبات حقيقتها كما بيناه آنفاً . وربما قيل إن قوانين العلم ليست قطعية كلها ، بل بعضها قابل للتعديل بين الحين والآخر ، فكيف تتخذ منها أدلة على حقائق ثابتة . والجواب أن الاستدلال بما قد يثبت خطؤه لا خير فيه بحسب قاعدة أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، وإنما يستأنف الاستدلال عليه بما هو أقوى وأثبت من حقائق العلم .

كما يقتضى هذا المنهج في جانبه الواقعى رصد مجريات الأحداث في واقع الإنسان من حيث ما يعانى من الإحباط النفسى والاجتماعى والاقتصادى ، وما هو سائر إليه من مصائر مظلمة بسبب مناهج يتبعها في حياته ناشرة عن الهدى الدينى في توجيه السلوك البشرى ، وكذلك بيان الوجه المعاكس لها متمثلاً في المغامم الروحية والمادية التى يثمرها ذلك الهدى ، وإبراز ذلك كله في استطلاعات ميدانية إحصائية ، ثم صياغتها في استدلالات عقلية على حقيانية القانون الإسلامى وبطلان مناقضاته من القوانين الوضعية بما يبرز أن حلول المشاكل التى يعانى منها إنسان اليوم في المجال النفسى والاجتماعى والاقتصادى تمر عبر التشريع الإسلامى في أسسه الأصلية الثابتة .

وليس من شأن هذا المنهج الواقعى الاقتصار على هذه الاستدلالات ذات الطابع الجزئى في استخدام حقائق العلم الكونى ومجريات الأوضاع الإنسانية ، بل من شأنه أيضاً أن يؤسس فلسفة توقيع لحقائق الدين المجردة ، على معنى أن يقوم الفكر العقدى الحديث بتأصيل قواعد تساعد في

صياغة الحقائق الدينية المجردة صياغة تقوم بمعطيات الواقع في حياة المسلمين حتى يتسنى بها تنزيل الدين تنزيلا زمنيا على هذا الواقع فيما يشبه العمل الذى يقوم به المهندسون المعماريون حينما يرسمون أمثلة عمرانية يصوغون فيها من مطلوبات الناس ما يقوم على أساس من القانون الرياضى والفيزيائى فى علم العمران ، وما يستجيب فى نفس الآن لطبيعة الأرض التى يُراد أن يقام عليها العمران .

إن حقائق الدين حقائق مجردة وثابتة ، وظروف الحياة الواقعية متقلبة متغيرة ، وهى فى كل متقلباتها ينبغي أن تكون محققة لأغراض الدين المجردة ، ولا يكون تحقيق هذه الأغراض إلا بصياغة مشاريع عملية من تلك الحقائق المجردة تتوجه بها الحياة الواقعية وجهة دينية ، فيحقق الدين أغراضه فى توجيه الحياة ، والأدب المنهجى الذى تم به تلك الصياغة هو مهمة الفكر العقلى وهى مهمة لا يمكن أن تتم بغير الإلمام الوافى بواقع الإنسان فى طبيعته وخفاياه والعوامل المؤثرة فيه ، ولذلك عددناها عنصرا من المنهجية الواقعية المطلوبة من هذا الفكر فى الزمن الراهن .

على أن المنهجية الواقعية التى نتحدث عنها لا تنفى أن يبقى الفكر العقلى على صلة بالمنهجية الفلسفية العقلية المجردة ؛ ذلك أن هذه المنهجية لئن تراجعت اليوم لفائدة المنهجية الواقعية فإنها لم تنقطع ، وهو ما يبرر استعمالها فى المجالات والأحيان التى تكون فيها مفيدة ، وتصل فيها إلى تحقيق الغرض . وكذلك الأمر بالنسبة للأسلوب العاطفى الروحى فقد يفيد مع بعض الناس وفى بعض الأحيان ، فلا ينبغي إهماله فيما قد يفيد فيه ، ولكن تبقى الصبغة العامة للمنهجية العقلية منهجية علمية عملية فإنه أنفذ فى واقع اليوم إلى العقول ، وأدعى إلى الإقناع ، وأصلح فى تسديد الواقع الإنسانى بالهدى الدينى .

إن الفكر العقلى الحديث إذا ما اقتبس من التراث الكلامى السابق فى عهد حيويته ونضجه تجربته فى التعامل الواقعى مع المشكلات التى واجهت المسلمين أيديولوجيا . وتمثل تلك التجربة فى أصولها الفلسفية دون جزئياتها الفرعية ، فإنه يمكن أن يقوم اليوم بدور مهم فى البناء الأيديولوجى للمسلمين ، فيؤسس مرجعية مذهبية تقوم على العقيدة الإسلامية ، تندرج تحت سلطانها كل مشاريع الحياة السلوكية فى مختلف المجالات ، فتستعيد حياة المسلمين وحدتها وانسجامها وقد تمزقت اليوم شرمزق بين نموذج الانحطاط ونموذج الحياة الغربية ، فنبتت فيها المشاكل المعيقة عن تحقيق الخلافة غاية الوجود الإنسانى .

* * *

الهوامش

- (١) راجع : لويس غردى ، ج. قناتى - فلسفة الفكر الدينى ٣٩/٣٠٠٠٠ ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٩ .
- (٢) الإيجى والجرجاني - المواقف وشرحه : ١٤/١ (ط بولاق ، القاهرة ١٩١٣) .
- (٣) راجع كتابنا (بالاشتراك) : المعتزلة بين الفكر والعمل : ١٨ وما بعدها . (ط الشركة التونسية للتوزيع/ تونس ١٩٨٦) .
- (٤) الشهرستاني - الملل والنحل : ٤٧/١ (ط صبيح ، القاهرة ١٩٦٤) .
- (٥) البغدادي - الفرق بين الفرق : ٩٧-٩٨ (ط دار الآفاق ، بيروت ١٩٧٣) .
- (٦) راجع : الفونسو نلينو - المعتزلة (ضمن « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ترجمة عبد الرحمن بدوي : ١٩١) . راجع أيضاً : فؤاد السيد : مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة : ٢٥ المرجع الأول (ط دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٥) والثاني (ط الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤) .
- (٧) ابن النديم - الفهرست : ١٨٠ . (نشرة جوهانس رودجر ١٨٧١) .
- (٨) طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة : ١٦٢/٢ (ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .
- (٩) ابن قتيبة - الإمامة والسياسة : ٢٢ (ط الحلبي) .
- (١٠) ابن النديم - الفهرست : ١٨٠ .
- (١١) عن أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : ١٢٩/١ . (ط ٢ دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٤) .
- (١٢) يظهر هذا الأسلوب جلياً في كتاب « الرد على الجهمية » للدارمي ، وكتاب « خلق أفعال العباد » للبخاري (نشر ضمن كتاب « عقائد السلف » تحقيق : علي النشار وعمار الطالبي) .
- (١٣) راجع . بحثنا « دور الفكر الكلامي في نصرة العقيدة » . ص : ١٤٢ وما بعدها . (مجلة الكلية الزيتونية : تونس عدد ٤ :) .
- (١٤) ابن خلدون - المقدمة : ٤٣١ (ط دار الشعب ، القاهرة) .
- (١٥) الفارابي - إحصاء العلوم : ١٣١ (ط الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨) .
- (١٦) راجع بحثنا في هذا الموضوع وأهميته العقدية ، ومقترحاً مفصلاً بمفرداته في مقدمة تحقيقنا لكتاب « تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين » للراغب الأصبهاني .
- (١٧) نذكر في ذلك على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ﴾ (ق/ ٦-٨) وقوله تعالى : ﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ [آل عمران/ ١٣٧] وقوله تعالى : ﴿ قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ﴾ [الأنبياء/ ٦٦] .

المناقشات على بحث د. عبد المجيد النجار واقعية المنهج الكلامي ومدى الاستفادة منه في العصر الحاضر ،

د . محمود حمدي زقزوق :

بسم الله الرحمن الرحيم .. الحقيقة أن الموضوع المطروح في متهى الأهمية . ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الندوة ؛ لأنه ينقلنا من التجربة التي مر بها علم الكلام السابق ، إلى ما يمكن أن نضعه في عصرنا الحاضر وهذا ما نقدره لصاحب البحث .

وفي الواقع أنني تابعت العرض ولم أقرأ البحث ، وكنت أستبشر فيه خيراً . ولكنني في النهاية صدمت . والسبب في ذلك أن علم الكلام - كما هو معروف - هو علم التوحيد وأصول الدين ، ولكن صاحب البحث ألغى ذلك كله وأراد لنا أن نركز على نقطة واحدة - يروج لها البعض الآن - وهي الانتقال من موضوع الألوهية إلى موضوع الإنسان ، أى من السماء إلى الأرض ، باعتبار أن هذا هو الواقع المعاش وبالتالي يجب أن يكون علم الكلام على هذا النحو . ولكن علم الكلام كان وسيظل علم أصول الدين ، وموضوع الألوهية هو حجر الزاوية فيه . وقد كان من أسباب نشأته احتكاك المسلمين بأصحاب العقائد والثقافات الأخرى . وكان له هدف مزدوج ، فهو من ناحية يهدف إلى تثبيت إيمان المسلمين بالأدلة والبراهين المختلفة التي تحميهم من خطر ما يفد إلينا من ثقافات أخرى ، ومن ناحية أخرى يهدف إلى حماية الدين بالرد على ما أثير ضده من أصحاب الديانات الأخرى .

وقد كنت أنتظر أن تكون المحاولات هي نفس هذه المحاولات مع مراعاة الظروف الحاضرة . ولست أدري لماذا استبعد البحث موضوع الألوهية رغم أهميته في عصرنا الحاضر الذي يوجد فيه إلحاد يحتاج إلى مواجهة من علم الكلام ، وهذه هي الإضافة التي يمكن أن يقوم بها هذا العلم في العصر الحاضر . ومن هنا فإن إلغاء أو استبعاد موضوع الألوهية وإحلال موضوع الإنسان كمحور رئيسي غير جائز . فإذا كان الإنسان هو المحور الرئيسي في الفكر الغربي فإن هذا ليس صحيحاً على إطلاقه ولا يجوز لنا أن ننقل حرفياً ما هو موجود

في بيئات أخرى إلى يفتتنا التي لها ظروفها الخاصة ، ولابد أن تتواءم واقعية علم الكلام مع البيئة الإسلامية المعاصرة .

أما مسألة إدخال أصول الفقه في علم الكلام ، فلست أدري صلة أصول الفقه بعلم الكلام . فالثاني شيء عقائدي يرهن عليه تثبيت إيمان المؤمنين وحماية الدين . أما الأول فإنه شيء آخر تستتبط منه الأحكام . وهذه المسائل لابد أن تحدد . وشكراً .

د . عاطف العراقي :

بسم الله الرحمن الرحيم .. هذا البحث نموذج آخر بقدر ما فيه من إيجابيات ، نجد فيه سلبيات لا حدود لها وأنا مازلت أصر على أنه لابد أن يكون أمامنا خطة منهجية - كما يفعل الغربيون - حتى نستطيع في النهاية أن نصل إلى توصيات . إذ أنني أتوقع أن ينتهي الأمر بوضع توصيات ليست من داخل عمل الندوة .

وإذا جئنا للبحث المطروح فإن الباحث يشكر - بداية - على إشارته إلى استفادة المعتزلة من المؤثرات الأجنبية . فلولا هذه الاستفادة لما تمكنوا من الرد على خصومهم . وبقدر ما كان المسلمون متأثرين بالجوانب العلمية عند اليونان .. كانوا أيضاً متأثرين بالجوانب الدينية وإلا فمن أين أخذ المسلمون التصوف ، والفلسفة .. الخ .

ملاحظة شكلية .. حيث إنني لا أدري لماذا الإصرار على استعمال كلمة الأيديولوجية التي ربما تشيع في المجتمعات الاشتراكية دون بقية المجتمعات . وإذا كان بعض الأخوة قد طالبوا صباح اليوم باستبعاد كلمة فلسفة لأنها جاءت من الفرنجة .. فلماذا نصر على استخدام كلمة أيديولوجية . وأفضل كلمة عربية يمكن أن تستخدم بديلاً لها - كما قال د . زكي نجيب محمود - هي كلمة « الملة » . وهي أنسب تعبير عن هذه الكلمة وعندما نأق إلى الجانب الكلامي نجد أن كثير من الباحثين قد تنهوا إلى أخطائه فكم نبهنا ابن خلدون إلى أن المباحث الكلامية التي أثرت في الماضي ليس لها نفس الأهمية الآن . وكذلك نبهنا إلى ذلك د . محمد يوسف مرسى لأن المشكلات غير المشكلات . وفي مقابل ذلك توضع آراء متعاطفة مع علم الكلام وأقواها رأى د . علي سامي النشار الذي كان يحلو له أن يسمى نفسه « زعيم الأشاعرة في الشرق الأوسط » .

وقد أخطأ د . النجار عندما ، بط الجانب العلمي بالمتكلمين . لأن من المعروف أن الجانب

العلمى عند المسلمين ارتبط بالفلاسفة أكثر من ارتباطه بالمتكلمين . فالإسهامات العلمية منسوبة إلى الفلاسفة وليس إلى المتكلمين . ثم من من المتكلمين كان له إسهامات علمية بقدر الإسهامات العلمية التى قدمها أمثال الكندى وابن سينا وابن رشد .

أما بالنسبة لاستبعاد بعض : الموضوعات ، فيبدو لى أن هناك تعسفاً فى استبعاد موضوع والإبقاء على آخر . فعلى أى أساس تم استبعاد بعض المشكلات واستبقاء موضوعات معينة ؟!

أتفق مع د . زقزوق فى تسمية علم الكلام بهذا الاسم . فنحن لدينا علم الكلام الذى يهتم بالإنسان فلماذا لا نسميه علم الإنسان ، ونأتى بعلم جديد دون أن نفرغ علم الكلام من الشئ الرئيسى الذى سُمى على أساسه ، وهى الجوانب الدينية والإلهية . وإذا نحينا هذه الجوانب فماذا سيبقى من هذا العلم .

أما بالنسبة للباب الخاص بعلم أصول الفقه ، فأنا لا أدري كيف أتتى عندما أقرأ مثل هذه الأبحاث . أتذكر أحكام بعض المستشرقين على الأمة العربية فى الخلط والاضطراب فهل من المعقول أن يخلط باحث بين علم الكلام وعلم أصول الفقه ؟! فمن المعروف أن الذى حاول إدخال علم أصول الفقه إلى الفلسفة الإسلامية هو الشيخ مصطفى عبد الرزاق . ومع احترامنا له فليس من الضرورة أن يأتى هذا العلم فى مجال الفلسفة الإسلامية . وحتى لو أدخل فيها لابد أن نميز بينه وبين علم الكلام .

هناك أيضاً تعميم فى استعمال كلمة « الغزو الغربى » حيث كان على الباحث أن يتنبه إلى أنه بقدر ما توجد أخطاء وقع فيها بعض الفريقين ، توجد إيجابيات كثيرة جداً له وعلى رأسهم أكثر المستشرقين . ولنعترف بهذا صراحةً ، ولا داعى لأن نغصطهم حقهم ؛ لأنهم يخدموا الدراسات الفلسفية الإسلامية خدمة دقيقة . وشكراً .

د. حسن الشافعى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. رغم إعجابى بالبحث فإننى أشارك د . زقزوق إحباطه من الثلث الأخير من البحث .. ولكننى أقول إن الباحث أبرز نقاطاً هامة جداً يمكن أن تكون مجدية فى ما نحن بصدده نحو فلسفة إسلامية ، بصرف النظر عن النتيجة التى توصل إليها . والواقع أن كلام د. النجار جيد ولكنه ليس جديداً .. فقد كتبت فى نفس الموضوع بحثاً وكتاباً . أما البحث فقد نُشر فى مجلة الدراسات العربية والإسلامية بعنوان «من قضايا المنهج

في علم الكلام ، وركزت فيه على العلاقة بين العقل والنقل وقلت : إننا يمكن أن نجد المنهج الكلامي وبالتالي يمكن أن نجد العلم . وكان الكتاب بعنوان « مدخل في دراسة علم الكلام الإسلامي » وحوى نفس أفكار الباحث تقريباً . كما أننا لو راجعنا كتاباً مثل كتاب عفار ابن سفيانة لوجدنا فيه الكثير من السمات التي تعرض لها الباحث ، ولكنه عرضها بصورة موظفة جداً وبلغة معاصرة .

وبرغم اتفاق مع الباحث في عرضه لواقعية علم الكلام سواء من حيث النشأة أو التطور أو الموضوع أو المنهج ، فإنني أرى أنه من الظلم أن يقال إن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري كان مجرد مقولات عقلية أو تركيبات منطقية لا علاقة لها بالقضايا الحية التي كان لها تصدر كما كان الأمر في الرعيل الأول . و في هذا الإطار أشير فقط إلى كتابات تعكس علم الكلام حياً وناشطاً بالحياة مثل مقالات الأشعري وكتاب أصول الدين لعبد الناصر البغدادي . ومن هنا فإنني أتحفظ على هذا القول .

تحدث الباحث عن التطور والمعاصرة والانفصال بين المرجعية العقدية والتطبيقات العملية والغزو الغربي . وفي الواقع أن الباحث رغم دخوله بهذه النقاط في صميم البحث المعروض إلا أنه بدا متردداً ولم يحسن العرض .

أود أن أشير - قبل الدخول فيما يقترحه من منهج جديد أو موضوعات جديدة لعلم الكلام - إلى أن هذا الأمر ليس بجديد ، ويرجع تكراره إلى غياب ندوات تتابع الحركة الفكرية في شرقنا العربي والإسلامي بوجه عام . فلم يناقش أحد الشيخ مصطفى صبري - على سبيل المثال - في كتابه « الله والعلم والعالم والإنسان » الذي حاول فيه أن يصوغ علم كلام جديداً ، ويتصدى للمشكلات العقلية والعقدية والفكرية الجديدة بمنهج أصيل ينتمي للتقاليد الموروثة لعلم الكلام ، وفي الوقت نفسه لا يفرغ علم الكلام أو علم أصول الدين من أصول الدين ومسائل الألوهية التي لا بد أن تُبنى عليها المسائل الإنسانية والكونية .

وفي هذا الإطار أشير إلى أن مسألة الارتباط بين علم أصول الفقه وعلم الكلام ليس وليدة العصر الحاضر ، ولكنها قديمة ومعروفة لدى المتخصصين في علم الكلام وأصول الفقه فيما يسمى بالمقدمات الكلامية بأصول الفقه . ففلسفة القانون وقضية الحاكمية ... الخ كلها مسائل كلامية وعقائدية وتمثل أسساً ضرورية لبناء ما يسمى بعلم أصول الفقه ، فأصول الفقه ليس مسائل إجرائية فقط ولكنه في الواقع يقوم على أمور أساسية عقدية أو كلامية .

ومن هنا لابد لنا من العودة للأصول العقائدية .

أما فيما يتعلق بما ورد في البحث عن تجديد علم الكلام على أساس تجديد المنهج والموضوعات فإنني رغم ترحيبي بمسألة العناية بالإنسان كما صوّر د . زقزوق ، فإنني أعتقد أنها محاولة لإنزال الفكر الفلسفي من السماء إلى الأرض لكي يعتنى بالإنسان وما يحتاجه من حاجات أساسية . والواقع أننا لا نفكر أن الذي لفت انتباهنا إلى أهمية ذلك هو الفكر الغربي المعاصر .. فلا توجد حضارة في العالم - كما قال د . عمارة - تستطيع في فترات ازدهارها ان تتفوق ، والعبرة هنا بقانون التفاعل الحضارى .

أريد أيضاً أن أشير إلى أننا نتجه عقلياً إلى العلوم التجريبية ، بينما نحن في حقيقة الأمر نتكلم عن العلوم الإنسانية رغم أن كليهما يختلف عن الآخر . كما أريد أن أؤكد على أننا لن نستغنى عن الفكر الغربي . وفي نفس الوقت لابد لنا من العودة إلى الكتاب والسنة ولكن في ضوء واقعنا المعاش . وإذا أردنا أن نبني شيئاً ذا قيمة فلا بد أن نحل أزمة العلاقة بين الدليل العقلي والدليل النقلى وهذا ما حاولت أن أقدمه في البحث الذى أشرت إليه . وشكراً .

د . عبد الحبير عطا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. اسمحوا لى أن أشير إلى أن علماء الكلام قد أسهموا في العلم - فابن خلدون متكلم وله كتاب في علم الكلام . وابن الهيثم متكلم وكان من كبار علماء الكلام ، ونفس الأمر في الطوسي من علماء الرياضيات وغيرهم ... وشكراً .

د . أحمد فؤاد باشا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أشير بداية إلى نقطة عابرة في البحث فقد ركز الباحث في حديثه عن واقعية علم الكلام في النشأة على أن علم الكلام نشأ استجابة للأحداث وتلبية للموقفين الأساسيين اللذين ذكرهما د . زقزوق وهما تثبيت الإيمان والرد على الخصوم . وأقول إن هذه الواقعية لم تكن مطلقة - ففى طور النشأة لم تكن مسألة خلق القرآن داخلة في الواقعية على الإطلاق ، بل كانت تمثل جذوراً تاريخية لتأثير قديم بين المعتزلة وبين أهل الفقه والحديث . ولذلك كنت أود أن يشار إلى أن هذه الواقعية لم تكن مطلقة .

وفي قضية الذات والصفات عند المعتزلة ، أعتقد أنه لم تكن هناك حاجة ماسة للتشكيك والتأويل اللذين تعرض لهما المعتزلة . أما فيما يتعلق بقضية الاهتمام بالإنسان وضرب الصنف عن قضية الإلهيات فإنني أقول إن اهتمامنا لقضية الإنسان لا تمثل مسوغاً لتجاهل قسماً كبيراً

وهاما في بناء الإنسان ؛ لأن سلوك الإنسان إنما يفسر من خلال معتقداته ، والمعتقدات لها آثارها على سلوكه وبناء فكره . وأعتقد أن هذه الفظرة تثير شبهتين .. أولهما شبهة الأثر الغربى ، والثاني شبهة أن علم الكلام القديم لم يكن يهتم بالإنسان . وهذا وذاك مخالفان للواقع . ففي الوقت الذى دعا فيه الباحث إلى التحرر من التفكير الغربى تأثر هو نفسه بالاهتمام الغربى بالإنسان وأوحى بشكل غير مباشر إلى أن العلم فى شكله القديم لم يكن يهتم بالإنسان وهذا غير صحيح . وشكراً .

د . عبد الحليم عويس :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية فإن بحث د . النجار من البحوث التى تنطلق على أساس رد الفعل تجاه الغرب وليس على أن الإسلام هو الأصل . وبالتالي ينبغى أن تقرب الإسلام من الغرب ، بجعله يهتم بنفس الموضوعات التى يهتم بها الغرب . رغم أن الفلسفات الغربية لم تعد تدرس الإنسان - مثلاً - كإنسان اجتماعى طبيعى ودخلت به فى مجال اللامعقول دون اهتمام بفهم جذوره وحكمة وجوده .

لقد فهمت أن د . النجار قد ربط علم أصول الفقه بعلم الكلام وأدرج علم أصول الفقه فيه بعد أن حدد أنه ينبغى أن يكون مبحث الإنسان هو الاهتمام الأول لعلم الكلام . وإذا وافقنا على هذا الفهم يصبح ربط علم الكلام بعلم أصول الفقه سليماً . وليبقى علم الكلام هو علم الكلام . أما إذا أردنا أن نرد على الفلسفات الأخرى فلنسم ذلك علم الحوار وليس علم الكلام حتى نحفظ لعلم الكلام موضوعه . أما الحديث عن علم كلام فإنه مازال يدور حول أفكار تقليدية كالرد على الذين ينكرون وجود الله والنبوة والحشر ، وهى نفسها الأفكار التى ناقشها وشرحها الأستاذ محمد قطب منذ عام ١٩٥٣ . وشكراً .

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية لم يسبق لى الالتقاء بالدكتور النجار .. ومنع ذلك فإنى أريد أن أزيل مصدر الإحباط الذى عبر عنه د . زقزوق ود . العراقى و د . الشافعى .

فالدكتور النجار لم يقل إطلاقاً بتجريد علم الكلام من موضوعه وهو العقيدة ، وإنما اقترح توسعة قضاياه ؛ لأن هذه القضايا المقترحة تشغل عقل المسلم وواقع المسلم اليوم . وفيما يتعلق بحديثه عن دلالات النشأة الأولى لعلم الكلام ، وكيف أن القضايا التى طرحت فى علم الكلام فى ذلك الوقت كانت تعيش فى واقع المسلمين الفكرى والحياتى .

فإننى سأضرب بعض الأمثلة السريعة . فقضية مرتكب الكبيرة التى كانت من أول القضايا التى ظهرت فى القرن الأول الهجرى ، لها علاقة وثيقة بما أحدثته الدولة الأموية من كباثر فى تحويلها لنظام الحكم من الشورى إلى الملكية . كما أن قضية الجبر والاختيار لم تكن قضية بيزنطية ، وإنما كانت تتعلق باحتواء الدولة الأموية بالجبرية كى تبرز التحويلات التى أحدثتها . .. أيضاً فإن الحديث عن الرزق والحلال كان مرتبطاً بالمظالم الاجتماعية والسلب والنهب الذى حدث للثروة الإسلامية فى ذلك التاريخ . كما أن قضية خلق القرآن كانت معروضة فى ذلك التاريخ فى الصراع حول موضوع التثليث . وكان لها مشروعيتها .

ومن هنا فإننا إذا كنا نريد التجديد فتحن غير ملزمين بالإتيان بمشكلات القدماء وإعادةها مرة أخرى ، ولكن علينا أن نفهم هذه المشكلات على أنها مشكلات عصرها ، ونتناول نحن مشكلات عصرنا ، وفى هذا الصدد نشير إلى ما صنعه محمد عبده فى رسالة التوحيد حيث ركز على قضية عالم الغيب لأنه يواجه حضارة تنكر عالم الغيب ، وركز على موضوع النبوة والرسالة لأنه يواجه حضارة تنكر النبوة والرسالة ، كما ركز على موضوع كيفية انتشار الإسلام ليرد على آراء المستشرقين فى هذا الصدد . ونخلص من ذلك إلى أن لكل عصر مشكلاته وقضاياها ولا يعنى التجديد التنازل عن صلب موضوع علم الكلام وهو العقيدة . وفيما يتعلق بموقف المتكلمين من العلم ، أشار د . الشافعى إلى عدد من النماذج وأضيف إلى ذلك حديث الجاحظ فى كتاب « الحيوان » عن علماء الكلام ودورهم فى علم الحيوان ، والتجارب التى أقاموها وكيف كانوا يقدمون هذا العلم وهذه التجارب على الشعائر العبادية من منطلق اهتمامهم بمشكلات عصرهم . وأشار أيضاً إلى أن المناهج والتيارات الفكرية وعلوم الملل والنحل هى معالم فكرية حول القضايا الأساسية التى كانت تشغل العقل المسلم وتعيش فى حياة المسلمين فى ذلك التاريخ .

أعود فأنبه على أن التجديد لدى الباحث لا يعنى تجريد علم الكلام من موضوعه ، وإنما تناول مشكلات عصرنا . ولذلك فإننى أعتبر أن هذا الخط الأساسى فى هذا البحث يدخل ضمن موضوع النبوة بشكل جيد وطيب ، لأنه يقول كيف يمكن أن يكون تجديد علم الكلام إسهاماً نحو فلسفة إسلامية معاصرة . وشكراً .

د . محمد عبد الستار نصار :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أضرم صوتى إلى ما قاله د . عمارة . فالبحث طيب ومبشر بفكر إسلامى أصيل . ويدعو إلى تجديد منهج علم الكلام حتى يلائم واقعنا المعاصر . أما

ما يتعلق بملاحظات بعض الإخوة حول إزالة بعض موضوعات علم الكلام مثل مشكلة الألوهية بأبعادها المختلفة فإنني أعتقد أن الباحث يقصد أن هناك بعض القضايا التي تضيقت وترهلت في علم الكلام وشغلت أذهان المتكلمين والمفكرين كثيراً ولم يصلوا فيها إلى نتيجة محددة . ومثال ذلك قضية العلاقة بين الذات والصفات التي يختلف حولها المعتزلة والسلف ، رغم أن القرآن قد حسمها .

نأتي إلى بعض القضايا التي آثارها الباحث وأعتقد أنه لم يكن على حق فيها .. فالباحث يطلب طرح قضايا جديدة من بينها حرية الإنسان .. وأتساءل : من الذي قال إن حرية الإنسان لم تبحث من قبل في إطار علم الكلام القديم .. وأجيبه فأقول إن هذه القضية بحثت بحثاً تاماً لدى المدرسة القدرية والمدرسة الاعتزالية ، فالقدرية ترى أن الإنسان هو الخالق لأفعاله الاختيارية وأن الله لا يعلم بوقوعها إلا بعد وقوعها . ومن هنا أقول إن هذه القضية وحرية الإنسان ليست جديدة وبحث من قبل .

في قضية ربط أصول الفقه بعلم الكلام ، أقول : إذا كان علماء الكلام القدامى قد جعلوا هناك علاقة وشيجة بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام ، وإذا كان الواقع يغير ذلك ، فلماذا نستغرب أن طالب الباحث بإدخال أصول الفقه ضمن إطار علم الكلام ؟

أما قضية عدم اشتغال علماء الكلام بالعلم التجريبي . فإنها مردود عليها « فالنظام » على سبيل المثال كان صاحب فكر تجريبي عملي ، ولم يكن عالم عقيدة فحسب ولعل هذا ينبثق من اعتقاد المسلمين القدامى في أن البحث في التجريبيات ليس منعزلاً عن العقيدة . وقد أوضح كتاب « المواقف » لعصدة الدين الأيجي ، ذلك عندما أكد أن موضوع علم الكلام هو التوصل إلى معرفة الحق تبارك وتعالى .. وهذا التعريف يشمل كل الموجودات وكل المجالات سواء كانت تجريبية أو إنسانية . وشكراً .

د . عبد الحميد مذكور :

بسم الله الرحمن الرحيم .. يرى الباحث أن منهج علم الكلام كان منهجاً واقعياً من حيث الاعتماد على الأدلة الشرعية في الجدل بين المسلمين ، ثم على الأدلة العقلية بعد الاتصال بالفكر اليوناني . والواقع أن علم الكلام في هذه النقطة لم يكن واقعياً ، حيث كان الأخرى به - باعتباره دفاعاً عن العقيدة الإسلامية - التمسك بالنصوص الشرعية والعمل على أن تكون لها الأغلبية في جملة ما يقدمه من الأدلة سواء في النقاش الداخلي أو الخارجي ، ولكن الذي

حدث أن علم الكلام ابتعد - بعد فترة من نشأته - إلى حد كبير عن الأدلة الشرعية ، وأصبحت كتبه ، في القرنين الخامس والسادس وما بعد ذلك ، تكاد تخلو من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ، وبالتالي قل نصيب الأدلة الشرعية من علم الكلام خاصة مع انتقاله إلى ساحة المعارك بين الفرق المختلفة كالمعتزلة والأشاعرة .

وبالنسبة لمسألة عزل علم الكلام عن موضوعه الأصيل ، فإننى أتفق مع د . نصار في أن هناك بعض الموضوعات مثل موضوع الصفات الإلهية لم تكن ذات قيمة علمية وتثير الشبهات . ومع ذلك فإن هناك موضوعات ومباحث مثل النبوة وتفرد الملائكة من الممكن أن نستخدمها في الرد على المذاهب المادية ، عن طريق استخدام الأدلة المناسبة مع الاستعانة بمعطيات العلم الحديث والمناهج الحديثة التي توصل إليها العقل البشرى .

أخيراً .. أشير إلى أن كتاب «الإمامة والسياسة» الذي اعتمد عليه الباحث ليس « لابن قتيبة » وإنما هو لغيره من الناس . وشكراً .

رئيس الجلسة :

لقد أثار بحث د . النجار الكثير من الاهتمام والمناقشة ، والمؤسف أن صاحب البحث غير موجود لكي يرد على هذه الملاحظات القيمة . ولذا فإننى أقترح عدم مناقشة البحوث التي يتغيب أصحابها ، مع الاكتفاء بعرضها فقط .. إذ إنه ليس من المفيد أن نسمع آراء دون الرد عليها . وشكراً .

* * *

المناهج الأخلاقية لدى السابقين

من علماء المسلمين

د . أبو اليزيد العجمي

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

المناهج الأخلاقية لدى السابقين من علماء المسلمين

بين يدي البحث :

الحديث عن معالم حضارتنا في إطارها الفكري أو التطبيقي ليس اجتراراً لتاريخ نظرب لسرده ، ونتيه بروايته ، ولكنه بحث غن أصالتنا طريقاً إلى معاصرتنا ، أعنى قراءة لجهود علماء انطلقوا فيما قدموا من وعيهم بقيمة العلم ورسالة العالم المسلم الحضارية ، تنويراً للناس ، وخدمة للحياة ، هذه القراءة مقصود بها مراجعة أنفسنا بمواقفنا الحضارية الآن على أصل كان وجرب ، وعزفه تاريخ الحضارة العالمية ، باحثين فيه عن ذواتنا ، تحديداً للهدف ، ومعرفة بالمصادر ، واختياراً للأسلوب الذى يجعل العالم الذى نعيشه يحس بوجودنا ، ويجعلنا نشعر بأننا نسهم فى حضارة بدلاً من أن نبكى حظنا أو نكتفى باستعارة أنماط حضارة غيرنا محاكاة أو استهلاكاً لثمارها .

أقول القراءة المرادة وعى بتاريخ مضى ، وبحث بين بطونه عن واقع ينبغي أن يكون ، ورؤية لمستقبل يتخطى حواجز الإحساس بالضعف ، أو الشعور بالإحباط فى ضوء رسالة الإنسان فى الحياة تلك التى حددتها آيات كريمات وأحاديث موضحات ، ليكون الوجود الإسلامى رحمة للعالمين ، على قدم الرحمة المهداة .

وفق هذا الفهم انطلقت رغباً فى قراءة لجزء من حضارتنا ، مؤثراً الإيجاز على الإطناب مكتفياً بالإشارة عن التفصيل ، مذكراً بما لم أتناوله من جهود أهيب بغيرى أن يعاون فى إبرازها .

ولعل هذه الجهود التى نقدمها ونعلم مقدار تواضعها تعيد إلى أذهان شبابنا بعامة ورواد طريق البحث العلمى بخاصة ، تعيد إلى أذهانهم صورة مشرقة ولو نسبياً لتاريخ بذلت جهود متعددة لطمسه أو للتدليس فى روايته آمليين بجهودنا هذه أن ننقذ شباب أمتنا وهم ثمارها المرجوة من الشعور بالإحباط أو انبتات الصلة بين يومهم وأمسهم وبينهما وبين غيرهم . والله من وراء القصد ، والهادى إلى سواء السبيل

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمات منهجية :

بعد أن حددت لهذا البحث عنوانه الذى يفيد أنه حديث علمى حول المناهج الأخلاقية لدى السابقين ، كان لزاماً على أن أحدد دلالات ألفاظه من الوجهة الاصطلاحية التى أعنيها ، وذلك ببيان ما يلى :

أولاً : أعنى بالمنهج معناه العام من حيث إنه وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة انطلاقاً من زاوية نظر لموضوع الدراسة ، دون دخول فى تفاصيل خاصة لأنواع المناهج كالتاريخى ، أو التركيبى أو الذاتى ، أو الكمى ، أو المقارن ، أو نحو هذا^(١) .

واختيارى هذه الزاوية مبنى على هدفى من هذا البحث وهو إثبات أن الفكر الأخلاقى فى الإسلام ضبطته مناهج وضحت منطلقات أصحابها ووسائلهم وأهدافهم ، وهى مناهج لها خصائصها التى تميزها عن أى فكر إنسانى آخر ، ولا يضيرها أن لا تحيى على غرارها .

ولا يعنى تطبيقى لهذا المعنى العام للمنهج تجاوز بعض التمايزات داخل هذا المعنى العام كأن يهتم أحد الأخلاقيين بمحاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة الأخلاقية عند اليونان ، فيظهر أثر الفكر اليونانى عليه شكلاً ومضموناً مع محاولة الاحتفاظ بإسلامية فكره ، بينما لا يكون هذا الأثر بكامله لدى أخلاقى آخر وقع فى دائرة أثر الشكل دون المضمون ، وإن بدا للبعض من خلال توجهه العام أنه يرفض الشكل والمضمون معاً . أو كان يهتم اتجاه آخر بزاوية معينة وهدف محدد داخل الهدف العام . فيختار لذلك أسلوباً معيناً متجاوزاً عن بعض المسائل التى لا تخدم اتجاهه فى البحث أو التوجيه الأخلاقى ، كما سيبدو إن شاء الله فى عرضنا لبعض النماذج المختارة .

ثانياً : أما دلالة السابقين عندى فهى القرون التى أخذ الفكر الأخلاقى فيها شكله الذى ميزه وحدده ، بدءاً من جهود مبكرة كانت مع نهاية القرن الأول الهجرى ، ومروراً بجهود للفقهاء والمحدثين والصوفية ظهرت أكثر ما ظهرت فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، ووصولاً إلى الفكر الأخلاقى عند المسلمين بعد أن احتك بغيره من الأفكار وكان الموقف من هذا الفكر الوافد حسب رؤية صاحبه قبولاً أو توفيقاً وبذا فإنى أعتبر نهاية القرن الخامس الهجرى نقطة تحدد دلالة السابقين فى هذا البحث .

ثالثاً : من الثابت أنه لا يوجد بين كتب الطبقات كتاب يرصد الأخلاقيين ، ذلك أن الاهتمام بالقواعد الأخلاقية في الإسلام أنتج إسهامات علماء كثيرين في هذا الباب ، فوجد بين الأخلاقيين محدثون^(٢) وفقهاء^(٣) ومتكلمون^(٤) وفلاسفة^(٥) وصوفية^(٦) . لذا فإن دلالة مصطلح الأخلاقيين تنصب على إسهاماتهم حتى ولو كانوا قد اشتهروا بنسبتهم إلى طائفة من طوائف أهل العلم لا تحمل اسم الأخلاقيين .

والذي يهمنا بالدرجة الأولى أن تحمل هذه الجهود العلمية سميتها الإسلامي منطلقاً وغاية ، حتى وإن كان هناك اجتهد في مجال أسلوب المعالجة ومصادر تحديد المصطلح .

رابعاً : يتصل بتحديد المصطلحات أن أقرر أنه لا بد من اللجوء إلى أسلوب الاختيار إذ ليس من الممكن أن يتسع بحث كهذا لتناول كل المناهج بطولها التاريخي ، وكذا بعرضها داخل اتجاهات ، فضلاً عن تحليلها منهجياً ، ولعل هذه التفصيلات تكون عملاً آخر لنا أو لغيرنا ، والله المستعان .

* * *

المبحث الأول

نظرة الدراسات المعاصرة إلى الفكر الأخلاقي لدى علماء الإسلام

يعرف تاريخ الفكر الإسلامى المعاصر عدداً هائلاً من البحوث والدراسات التى اهتمت بشكل أو بآخر برصد حركة الفكر الأخلاقي لدى السابقين ، محاولة للتأريخ وتقييماً لهذا الفكر فى جانب الأصالة ، وقد تنوعت هذه البحوث والدراسات تنوع منطلقات أصحابها وتنوع أسلوب المعالجة ، فجاء بعضها معارف عامة ، وبعضها محاولات للتأصيل ، وبعضها دراسات أكاديمية تعنى بالتدقيق والتصنيف ، ودراسة المناهج أكثر ما تعنى بشيء آخر^(٧) . والمدقق فى هذه البحوث والدراسات يصل إلى ما يلى :

أولاً : وجود تيار ينكر أو يكاد ينكر وجود فكر أخلاقي لدى المسلمين قبل معرفتهم بالفكر اليوناني ، بحجة أن ما فى القرآن والسنة شيء مختلف تماماً عن علم الأخلاق كما يفهمونه ، وكمثال لهذا التيار نشير إلى دائرة المعارف الإسلامية مادة « أخلاق »^(٨) حيث يقرر كاتب المادة أن علم الأخلاق هو عبارة عن صفات الإنسان معروضة على وجه تعليمي ، كما يقرر أن هذا اللون من الفكر موجود فى الشعر ، وفى الفقه ، وفى القرآن والحديث .

ثم يصرح بما يظهر هدفه ورأيه « لكن علم الأخلاق منفصل عن كل هذا قائم بذاته » . وينجلى الأمر أكثر حين يبين : « هو علم يتصل بالتوارث من الفلسفة اليونانية » سواء وراثه شفوية نقلتها المدارس والأديرة فى مصر والشام ، أم أنها مدونة عن طريق الترجمة . تأمل هذا السابق فى ضوء تصريحه « وبذلك لا يكون علم الأخلاق سوى الفلسفة المعروفة عند المشائين » .

وعنده أن أول الأخلاقيين العرب عبد الله بن المقفع ، وأهم الأخلاقيين بعده ابن مسكويه وإخوان الصفا ، والغزالي ونصير الدين الطوسي .

● وغنى عن البيان أن كاتب هذه المادة فى دائرة المعارف الإسلامية يدين بأنه لا فكر أخلاقي لدى المسلمين إلا بعد تعرفهم على الحكمة الفارسية كتمهيد ، والفلسفة اليونانية كرافد ، ولذا فمن اهتم بالأخلاق من المسلمين - على قلتهم كما يزعم - جاء فكره صدى للأخلاق عند اليونان . بمصطلحاته وتقسيماته للفضائل ، وماعدا ذلك فنصح ووعظ دون مستوى العلم .

وفي بداية هذا القرن (العشرين) كتب الأستاذ أحمد أمين كتابه « الأخلاق »^(٩) الذي أشاع بذرة التشكيك في وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق الدراسة^(١٠).

ذلك أنه يرى أن الإسلام لا يعرف المذاهب الأخلاقية معللاً ذلك بأن القرآن والحديث كفيا المسلمين النظر في المسائل الأخلاقية ، وأن ما في القرآن والحديث من توجيهات أخلاقية لا يصلح لإقامة مذهب خلقي بالمعنى الفلسفي ، إذ لا يعدو أن يكون طائفة حكم وأمثال ومواعظ^(١١).

هكذا يقترب أحمد أمين من كارادي فو . ويؤكد هذا حين يرى أن الاتجاهات الأخلاقية في الفكر الإسلامي توجد لدى ابن مسكويه في كتابه « تهذيب الأخلاق » وإن كان مزيجاً من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس ، وأنه حين حاول التوفيق بين هذه الآراء وبين الآداب الإسلامية عز عليه هذا المطلب^(١٢).

وهو يضم إلى ابن مسكويه إخوان الصفا حيث يمثلون مع ابن مسكويه الفكر الأخلاقي في الإسلام^(١٣).

ولا نعلق بأكثر من أن هذا التيار حين ينكر وجود فكر أخلاقي لدى المسلمين قبل الترجمة يقع في خطأ تاريخي وخطأ منهجي ، إذ التاريخ يثبت وجود فكر أخلاقي لدى المسلمين في فترة مبكرة ، كما يثبت أن توجيهات القرآن الكريم هي مبادئ أخلاقية تقيم فكراً أخلاقياً وفق المصطلح القرآني ، كما سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله .

أما الخطأ المنهجي فهو التجاوز الذي اتسم به هذا التيار حيث حصر الفكر الأخلاقي في الإسلام في بعض عناصره ، معمماً في الحكم ، وفي ذلك مخالفة للمنهج العلمي الصحيح .

ثانياً : كذلك يلحظ المتأمل لهذه الدراسات أنها تفتقد الاتفاق على من يمثل الفكر الأخلاقي من هؤلاء السابقين . فبينما يرى أحمد أمين أن ابن مسكويه وإخوان الصفا يمثلان الفكر الأخلاقي الدقيق ، نجد الدكتور توفيق الطويل في حديثه عن الأخلاق الإسلامية يرى أن هناك قمتين بارزتين هما ابن مسكويه من جهة ، والصوفية في القرون المتقدمة من جهة أخرى « وقد بلغت فلسفة الأخلاق كمالها عند ابن مسكويه من ناحية وصوفية الإسلام الذين فلسفوا التجربة الروحية التي عاشوها من ناحية أخرى »^(١٤).

فاذا جئنا إلى باحث آخر وجدناه يقرر أن البحث الأخلاقي لم يأخذ حظه من الدراسة

إلا بعد اتصال المسلمين باليونان بل ويقرر أنه حتى من تكلم من فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي في حديثهما عن السعادة فإن بحوثه جاءت في سياق يشتهر صاحبه فيه بغير البحث الأخلاقي .

وهذا الباحث يرى أن من يمثل الفكر الأخلاقي في الإسلام ابن مسكويه من جهة ، والغزالي من جهة أخرى ، باعتبارهما أبرز الاتجاهات وإن كان يذكر بجوار هذين بعض الأسماء كالراغب الأصفهاني ، والماوردي وابن حزم^(١٥) .

وإذا كانت هذه المؤلفات قد ركزت على اعتبار ابن مسكويه بداية الفكر الأخلاقي أو محوراً هاماً فيه دون أن تتفق على من يمثل الفكر الإسلامي في هذا الصدد فإنك تجد دراسة علمية جادة تحصر الفكر الأخلاقي المتسم بسمات الإسلام في جانبين هما :

١ - المعتزلة باعتبارهم أصحاب المذهب العقلي في الفكر الإسلامي .

٢ - الصوفية باعتبارهم أصحاب المذهب الذوقي في الفكر الإسلامي .

وهذه الدراسة تصنف ابن مسكويه وإخوان الصفا ضمن المذاهب التليفية^(١٦) .

هكذا تنظر الدراسات المعاصرة إلى الفكر الأخلاقي لدى السابقين من علماء الإسلام ، بعضها ينكر هذا الفكر أو يكاد ، وبعضها الآخر يؤمن بوجوده . لكن الاختلاف يقع فيمن يمثل هذا الفكر ، فيقول البعض بأسماء ويقول الآخرون بغيرها . ومن الاختيار تبدو وجهة الاعتراف أو الإنكار للأثر اليوناني كمصدر من مصادر الفكر الأخلاقي لدى المسلمين .

● لكن الأمر في عموميه يشير إلى اضطراب في تقييم فكر السابقين ، هذا الاضطراب له أسبابه وبواعثه ، الأمر الذي يقضى بالإشارة إليها قدر ما يتسع السياق . .

● ● هذا الاضطراب لماذا ؟

في ظني أن الذي أوقع بعض الباحثين المسلمين فيما وقعوا فيه من إنكار أو تقليل من شأن الفكر الأخلاقي عند المسلمين ، وأن الذي أوقع البعض في عدم استيعاب إسهامات علماء المسلمين في هذا العلم ، أقول في ظني إن ذلك يرجع إلى عاملين اثنين :

العامل الأول : هو سيطرة الرؤية الاستشراقية لعلم الأخلاق على بعض مفكرينا ودارسينا ، الأمر الذي يتضح حين نعلم أن فلاسفة الغرب يكادون يجمعون على أن الفلسفة والأخلاق قد ابتدعتهما العقلية اليونانية ، وورثها في العصر الحديث فلاسفة الغرب يقول إميل بوترو : « ولد علم الأخلاق في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية ،

وقد كانت بيد الدين ، وإن سقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم ، لقد كان أول من أدرك هذه الفكرة وهي أن لعلم الأخلاق أساساً يتميز به عن التقاليد الدينية ، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية ^(١٨) .

وهو المعنى نفسه الذى أخطأ فيه الأستاذ نويل ج كولسون ^(١٨) فى دراسته للقوانين الإسلامية حين فهم أن نصوص الأحكام الشرعية فى القرآن توجيهات أخلاقية فحسب لا ترقى إلى مستوى القواعد القانونية الملزمة ^(١٩) .

إن هذه النظرة تبدو واضحة فيما ذكرناه من آراء للدارسين المعاصرين ، وبصرف النظر عما بهذه النظرة النظرة من خطأ وعنصرية مردود عليهما بالتاريخ الذى يثبت لغير اليونان فكراً أخلاقياً ، ومردود عليهما بالمنهج حيث أنه من الخطأ الحكم على الحضارات بمقياس حضارة معينة ، أقول بصرف النظر عن هذا ، فإنك تجد التبعية واضحة لدى أولئك الذين ينكرون وجود فكر أخلاقى لدى المسلمين . حيث تكاد ألفاظ العبارات تتشابه إن لم تكن تتماثل مع ما يردده المستشرقون فى نظرتهم إلى فكر المسلمين فى تاريخه ومنهجه .

العامل الثانى : عدم وجود تاريخ واضح لعلم الأخلاق الإسلامى ، ذلك أنه برغم تنوع الدراسات منذ بداية القرن العشرين ، واهتمام بعضها برسم تاريخ العلم حتى إن بعضها يحمل عنوان تاريخ الأخلاق أو نحو هذا برغم هذا فإن مسألة التاريخ التى تتناول أصول هذا العلم من حيث المصادر أو تطوره من حيث الموضوعات والمنهج ، وأثره أو تأثيره بغيره فقد ظلت هذه غير واضحة الأمر الذى أحدث بعض الاضطرابات فى تحديد المصادر أحياناً وتحديد المدارس أحياناً ، وربما انسحب الاضطراب إلى تحديد المناهج كذلك ^(٢٠) .

أقول إن هذا العامل وهو غياب التاريخ الواضح لهذا العلم أدى إلى أن يبدأ البعض من ابن مسكويه متجاوزاً قرنين من الزمان قبله ، كما أدى إلى الاختلاف فى تحديد من يمثل هذا الفكر فى الإسلام فكان فى ذلك إغفال لإسهامات علمية دقيقة لا يؤرخ للعلم إذا تجاوز هذه الإسهامات ^(٢١) ، وغابت بعض مراحل تطور هذا العلم لسبب أو لآخر .

المبحث الثاني حقائق حول علم الأخلاق عند المسلمين

بدأ الاهتمام بالأخلاق في الإسلام في مظاهر شتى ومن زوايا عديدة ، إلى حد أن جعله بعضهم ديناً إذ فسر بعض المفسرين ﴿ وإِنَّكَ عَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ ﴾ إِنَّكَ عَلَىٰ دِينٍ عَظِيمٍ^(٢٢) .

ومن منطلق أن الأخلاق ضرورة اجتماعية ، وضرورة حضارية كان اهتمام الإسلام في مصدرية الكتاب والسنة في ربط الأخلاق بالعقيدة ، وفي رسم الصور المثلى للشخصية الخلقية ، ووضع المقاييس الأخلاقية ، وبيان حقيقة الإلزام والالتزام وكان في هذه المبادئ ما يرد على أولئك الذين حاولوا أن يجردوا القرآن والسنة من عطائهما الفكري والعقدي في آن معاً ، وفي الرد من خلال الآيات والأحاديث دحض لكثير من الأفكار التي نثرها الاستشراق فأصاب منها بعض أصحاب الدراسات المعاصرة .

وإذا كان هذا الاهتمام يثير سؤالاً مؤداه : هل أوجد هذا الاهتمام فكراً أخلاقياً له منهجه وخصائصه ؟ فإن الإجابة على هذا السؤال ينبغي أن تضع نصب عينها الحقائق التالية :

أولاً : كان النص الإسلامي في الأخلاق كافياً في الفترة الأولى (عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم) حيث فهم المسلمون منه قواعد السلوك ، ومعاييره تبعاً لفهمهم الدقيق للفظ النص الإسلامي ، ووعيمهم بأحكامه وبمعانيه ، لكنهم لم يكونوا بحاجة إلى جلسات دراسة حول القيمة أو المعيار أو ما يشبهها من مصطلحات .

لكن ذلك لم يكن مانعاً لهم من التفكير حول المسائل الأخلاقية وقواعدها حين يقتضى الأمر ذلك ، فحين جدت على ساحة المسلمين أحاديث حول الإيمان والعمل ، وحكم في مرتكب الكبيرة ، والجبر والاختيار وغيرها من القضايا التي قد تبدو قضايا عقدية وهي في حقيقتها قضايا أخلاقية ، حين ذلك وجد عند المسلمين الفكر الأخلاقي في فترة مبكرة أى قبل نهاية القرن الأول الهجري ، وحسبنا أن نذكر رسالة للجنس البصري ت ١١٠ هـ تسمى « فرائض الإسلام »^(٢٣) تعتبر أقدم ما وصلنا من عمل اليوم والليلة في الفكر الأخلاقي وتبعها في مجالها أعمال مماثلة أو مشابهة مثل الزهد لابن المبارك والزهد للإمام أحمد بن حنبل ، والأدب المفرد للبخاري ، ويلحق بها ما جاء في بابها من اتجاه المحدثين في رصد النصوص والتذكير بها خطوة على طريق التذكير وإعادة الناس إلى مستوى أمثل .

ثانياً : هذا الفكر مر بمراحل تمثل نموه وحركته ، فقد بدأ باهتمام المحدثين بمكارم الأخلاق وعمل اليوم والليلة^(٢٤) ، ثم اتسعت الدائرة فشملت موضوعات أخرى لدى الفقهاء والمتكلمين كالحسبة ونظامها ، وكالجبر والاختيار ، واستمر هذا التطور حتى كان الاحتكاك الثقافي بين المسلمين وثقافات أخرى ، تحدد على أثر الموقف من هذا الاحتكاك مواقف بعض المسلمين قبولاً أو رفضاً أو اختياراً لمنهج معين .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تطور التأليف في الأخلاق تطوراً تخصصياً حيث أفردت بعض الموضوعات بكتب مستقلة^(٢٥) ، وهذه مرحلة من الاهتمام متقدمة ومتخصصة .

ثالثاً : من الحقائق الهامة في هذا الصدد أن الموقف من الفكر اليوناني لم يكن واحداً لدى علماء المسلمين ، ولذلك فإن بعضهم قبله وحاول التوفيق بينه وبين الإسلام ، وبعضهم كان بعيداً عنه تماماً ، الأمر الذي يجعلنا نقول : إن موجة التعميم في إيضاح الأثر اليوناني في فكر المسلمين في الأخلاق يعوزها الدقة في الحكم والمغالطة في التاريخ ، وللإنصاف نقول : قد نجد في فكر بعض فلاسفة الإسلام أثراً واضحاً للفلسفة الخلقية اليونانية ، كما جاء في حديث الفارابي وابن سينا ، والرازي الطيب ، وابن مسكويه ، لكن ذلك لا يعني أنهم كانوا سينطلقون في بحوثهم الأخلاقية من رغبة في سيادة الفكر اليوناني ، بل حاولوا التوفيق بين عقيدتهم وهذا الفكر ، وكان عدم توفيقهم متوقعاً ، لكن ذلك في دائرة الاجتهاد الذي يخطئ صاحبه فيصيبه أجراً وإن كان هدفه إصابة الأجرين .

على أن هناك إسهام المعتزلة ببحوثهم في الحسن والقبح ، وحرية الإرادة ، والعدل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهي بمنحها العقل والدين في آن معاً بعيدة كل البعد عن الأثر اليوناني .

فاذا أضفنا إلى ذلك آراء السلف في العقائد ، وتجربة ابن حزم مثلاً في كتابه « الأخلاق والسير » كان لنا أن نقول : إن كثيراً من الفكر الأخلاقي لدى المسلمين منبثق من مصادرهم الأصيلة روحاً ومنهجاً ، ولا يقدح في ذلك وجود بعض الآثار لدى غير هؤلاء من بعض الفلاسفة أو غيرهم .

ولعل تنوع المناهج لدى علماء المسلمين دليل على صحة ما نشير إليه .

رابعاً : هذا الفكر لم يكن وقفاً على طائفة من المسلمين دون أخرى ، بل أسهمت أكثر من طائفة في بناء هذا الفكر ، فتنوعت زوايا النظر وربما المناهج أيضاً بتنوع ثقافة الكاتبين في هذا الفكر دون أن يكون ذلك عاملاً من عوامل الاختلاف .

وإلى جانب المحدثين فقد أسهم الفقهاء بما عالجوه من موضوعات الحسبة والآداب العامة ، والحرمان والحريات وغيرها^(٢٦) ، كما أسهم الصوفية بما كتبوه في باب الآداب والأخلاق النظرية والعملية^(٢٧) الأمر الذي جعل كثيراً من مؤرخي الفكر يضعونهم بين مصاف الأخلاقيين المسلمين ، كذلك أسهم المتكلمون بما أثاروه من قضايا أخلاقية كما أشرنا^(٢٨) .

أما الفلاسفة المسلمون فقد كان حديثهم عن السعادة ، والفضائل الفردية ، والمجتمع الفاضل ، وبحوثهم في النفس ، إسهاماً واضحاً في هذا العلم^(٢٩) .

ولم يقف الشمول عند المهتمين بالدراسات الإسلامية بل شمل كذلك أصحاب الدراسات اللغوية ، وما أمر الراغب الأصفهاني والماوردي بيبعد^(٣٠) .

فاذا أضفنا إلى ذلك تجارب البعض في هذا المجال كتجربة ابن حزم كان لنا أن نقول : إن الفكر الأخلاقي لدى المسلمين قد نبع من اهتمامهم بهذا الجانب باعتباره أمراً دينياً بالدرجة الأولى ، وإن هذا الفكر كان موضع اهتمام من كل أصحاب الاهتمامات العلمية تقريباً .

خامساً : ونظراً لتنوع إسهامات العلماء في بناء الفكر الأخلاقي فقد تمايزت مناهجهم - كما سيتضح بعد قليل - ذلك أن الذين حاولوا التوفيق بين فكر غير إسلامي وبين القيم الإسلامية كان لهم نهج يختلف عن أولئك الذين رفضوا هذا الفكر غير الإسلامي تماماً كالفقهاء والمحدثين ، كما يختلف عن السابقين منهج أولئك الذين قبلوا شكل التقسيم اليوناني للفضائل لكنهم رفضوا المضمون ، بل جعلوا مضامينهم قرآنية وحديثية ، كذلك فإن جماعة الصوفية رغم أن أبرز ما اشتهروا به كان الأخلاق فإنهم نحوا منحى مختلفاً عن معظم من أشرنا إليهم ، ذلك أنهم قللوا الاهتمام بالنظر والدراسة وركزوا على الجانب العملي في السلوك دون أن يغفلوا النظر تماماً ، وكان لهم بذلك منهجهم الذي تميزوا به كما تميز المتكلمون بمنهجهم . وهذا كله جاء صدى لموقفهم من الفكر الوافد عليهم أو الوافدين عليه . مما كان له أثره في اختيار الأسلوب وأدوات البحث بعامة .

المبحث الثالث

نماذج من مناهج الأخلاقيين السابقين

ارتبطت مناهج الأخلاقيين باتجاهاتهم الفكرية من جهة ، كما ارتبطت بتطور الفكر الأخلاقي لدى المسلمين من جهة أخرى ، كل ذلك في ضوء الموقف من الفكر اليوناني أو الفارسي أو الهندي قبولاً أو رفضاً أو وسطاً بين هذين .

ولأنه ليس من خطتنا أن نتناول كل المناهج لسعتها وضيق المقام عنها فإننا نلتزم مبدأ الاختيار بعد أن قررنا في المبحث السابق وجود فكر أخلاقي لدى اتجاهات فكرية متعددة .

أهل الحديث (المحدثون) :

لقد كان هذا الاتجاه أقدم الإسهامات في باب الفكر الأخلاقي لدى المسلمين ، وقد تنوعت داخله أشكال هذا الإسهام ، فمن كتب وأحاديث الأذكار وما ينبغي قوله في الصباح والمساء وما يتصل بذلك من آداب وفضائل^(٣١) . إلى كتب اهتم أصحابها بمكارم الأخلاق بعام^(٣٢) إلى كتب تخصصت في جمع أحاديثها حول موضوع واحد وإن تعددت فروع^(٣٣) . والمنهج الذي سلكه هؤلاء تبرز ملامحه فيما يلي :

أولاً : التركيز على النصوص حيث تذكر الآية أو الآيات يتبعها الحديث أو الأحاديث ، وذلك مسوغ علمياً لأن الناس كانوا قريبي عهد بهذه النصوص ووثيقى الارتباط بها ، وفي الوقت ذاته كان حذر العلماء من الرأي في المسائل الشرعية مادام هناك نص موجود .

ثانياً : لم يخل هذا العمل من فكر فاختر النصوص وترتيبها وتبويبها يدل على ذلك حتى بدت هذه النصوص كتاباً يذكر بالقيم الإسلامية كما يقول محقق عمل اليوم والليلة للنسائي . إنه في الواقع معجم المثل والقيم الإسلامية الشامل الذي أحاط بالجزئيات الصغيرة ليرى مجتمعاً وينشئ أمة قوية سليمة^(٣٤) .

ولا يقدح في ذلك ما قد يوجد لدى البعض من تكرار في الأحاديث في الأبواب المتشابهة لأن طبيعة الحديث الواحد قد يصلح تصنيفه في أكثر من باب نظراً لألفاظه ومعانيه .

ثالثاً : لجأ البعض إلى تعليق على النص منه أو عن طريق إيراد مأثور أو قول شهير حتى ولو كان لأصحاب الديانات الأخرى ، فالحسن البصري في رسالته التي تعتبر أقدم ما وصلنا من عمل اليوم والليلة يذكر ما يعتبره فريضة ويستدل عليه بآية من كتاب الله سبحانه

ثم يردف ذلك بحديث أو أكثر ، ثم يؤيد هذا بآثار توافرت لديه ، أو بقول شهر حتى ولو لم يكن لحكيم مسلم .

مثال ذلك يقول الحسن البصرى : القريضة السادسة الإيمان بوعد الله تعالى وإتيان الرزق من الله تعالى لقوله تعالى : ﴿ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ^(٣٥) وقوله تعالى : ﴿ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ﴾ ^(٣٦) .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من انقطع إلى الدنيا وكله الله إليها ، ومن انقطع إلى الله كفاه مؤنته ، ورزقه من حيث لا يحتسب » .

وعن فرقد رضى الله عنه مكتوب في التوراة : يا ابن آدم أما تستحيى ، تيأس من رزقي وأنا أرزق الغراب الأبقع في وكره ، والدود في البحر ، واعلم أن كل شيء من نبات الأرض ، ومن يأكله مكتوب عندي ، لا يخفى على منه شيء ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن رزق العبد يطلبه كما يطلبه أجله » ^(٣٧) .

رابعا : خلو أعمال هؤلاء من المصطلحات غير الإسلامية وذلك راجع إلى الفترة المبكرة التي كتبت أو أملت فيها بعض الأعمال إذ كانت في نهاية القرن الأول الهجري وبعدها بقليل ، كما أنه راجع إلى الخطأ والهدف اللذين في رأس هذا المحدث أو ذاك ، إذ كان الهدف أن تعود سيادة الأخلاق الإسلامية من خلال النصوص الدالة على ذلك قرآناً يفهمه الناس ويعملون به ، وسنة يحاكون أفعال صاحبها صلى الله عليه وسلم .

لذا لا نلمح في أعمال كهذه اللغة الاصطلاحية اللهم إلا اللفظ القرآني مثل الأخلاق ، الفضائل ، ونحو هذا .

كذلك خللت هذه الأعمال من التقسيمات التي عرفها المسلمون بعد احتكاكهم بأفكار وثقافات أخرى مثل تقسيم الفضائل والزائل على نحو معين ، وعدد محدد .

وخلوها من المصطلحات أو التقسيمات التي أشرنا إليها يؤكد إسلامية هذا المنحى شكلاً ومضموناً ، كما يؤكد أنه بداية بسيطة للفكر الأخلاقي لدى المسلمين ، إذ وجود النصوص مجموعة ، ومرتبة ومبوبة ، وموضحة ببعض الآثار أحياناً عنصر ضروري للبحث العلمي .

الصوفية ومنهجهم الأخلاقي :

احتل الفكر الصوفي مكاناً بارزاً بين الاتجاهات الأخلاقية لدى المسلمين ، إلى حد أن كثيراً من مؤرخي الفكر اعتبروهم مع غيرهم من المعتزلة ، أو ابن مسكويه ، أو غير هؤلاء

ممثلين للفكر الأخلاقي في الإسلام كما سبق أن أشرنا ، كما اعتبرهم كثيرون من مؤرخي الفكر ممثلين للأخلاق الدينية كذلك اشتهر الصوفية بمنحاهم العمل ، وتركيزهم على المران والممارسة ، لذا جاءت بحوثهم في الأخلاق - على اعتبار أنها جوهر الدين - هيكلأ جديداً يبرز كثيراً من المعاني الإسلامية التي غابت عن أذهان غيرهم من علماء العصر ، فكان التصوف علماً للأخلاق يستمد وجوده من أن الأخلاق هي روح الإسلام^(٣٨) . الأمر الذي جعلهم يقزنون الدين بالأخلاق فيجعلون القروض فضائل يجب القيام بها ، كما جعلوا المحرمات رذائل وأمراضاً نفسية يتوقى منها ، وتحتاج إلى علاج^(٣٩) .

وقد تحدثوا عن كثير من المفاهيم الخلقية لكن بلغتهم هم ومن منطلقهم هم ، فكان حديثهم عن الشخصية الخلقية من منطلق بيان الصفات التي ينبغي توافرها في الشيخ والمريد باعتبار أنهما العالم والمتعلم ، وكان حديثهم عن شروط السلوك الخلقى لكن من منظور إسلامي كضرورة تعانق الصدق والإخلاص والصبر في أى عمل خلقى .

وتحدثوا عن الفضائل والرذائل ، ولم تكن الرذائل عندهم هي أضداد الفضائل التي ذكروها بل سلطوا الضوء على رذائل كانت متفشية في عصرهم في القرن الثالث الهجرى وقبله بقليل ، كالسعى إلى الخلفاء ، وتأويل العلم لأغراض غير علمية ، وحب الشهرة من بعض العلماء وأمثال هذا .

الذى أريد أن أقرره إجمالاً هو أن الصوفية - بعد تميزهم كطائفة من أواخر القرن الثانى الهجرى - أثرت عنهم أقوال وممارسات واضحة الدلالة على أن لهم فكراً أخلاقياً ، يمثل مرحلة معينة من الفكر الإسلامى في هذا الشأن ، وهذا الفكر الصوفى كان له أثره الواضح في كثيرين بعدهم كابن مسكويه وابن حزم وابن القيم وغيرهم^(٤٠) .

ولا شك أن فكراً بهذا التأثير له خصائص منهجية تميزه عن غيره من الاتجاهات ، تحديداً للهدف ، واختياراً للأسلوب ، وموازنة بين النظر والعمل ، الأمر الذى يوضحه أن نقول : إن لهذا الفكر في باب الأخلاق النظرية والعملية ملامح منهجية تتمثل إجمالاً فيما يلي :

أولاً : لم يكن البحث الأخلاقى عندهم ترفاً علمياً ، لكنه تطبيق لأوامر دينية ، وخطة لإصلاح مجتمعاتهم التى ساءت أحوالهم ، ولذا فقد أثر عنهم نقدهم للعصر ، وتوجيهاتهم النصيح للعلماء الذين يتكالبون على أبواب السلاطين ، كما أثر عنهم أقوال تحقق التوازن للأفراد الذين بهرتهم زخارف الترف فى الحياة حولهم ، وذلك بتذكيرهم بالحلال والحرام ، وما تحييه رعاية الله فيه من سلوك أو قول بل والخطرات كذلك .

ثانياً : حين تكلم الصوفية - عبر مجالس تربيته - في المفاهيم الخلقية التي أشرنا إلى بعضها أو حين جاء حديثهم هذا عبر الوصايا أو النصائح أو الإجابات على الأسئلة ، نلاحظ في كل هذا ربطهم هذه المفاهيم بالصفات الإلهية ، سواء في باب تحديدهم لمعنى الفضائل أم لحدود الشخصية الخلقية ، أم لشروط السلوك الخلقى ، وهذا كما يقول أحد الباحثين : « وهم في هذا منطقيون مع أنفسهم مادام مصدرهم في كل نظر وسلوك هو الكتاب والسنة ، وهما لم يتركا شيئاً مما يحتاج إليه المرء من الأدب مع نفسه ، ومع من يتصل بهم من أهله وإخوانه ، وفي صلته بربه ، إلا شرعاً له وفصلاً القول فيه »^(٤١) .

ثالثاً : كان فهمهم أن السلوك صدى لفكر ينبثق من عقيدة ، دافعاً لهم على الاهتمام في كل ما قدموه في هذا المجال بالجانب السيكولوجي الذي عبروا عنه بإصلاح الباطن ، والصوفية لهم في أدب النفس ، وفي الحديث عن أمراضها ، وعلاج ذلك ، وحديثهم عن القلب ، والسر ، والفؤاد ، والنية ، أقول لهم في كل ذلك كلام جعلهم رواداً في مجال علم النفس الأخلاقي ، أثروا به في كثيرين ممن جاعوا بعدهم حتى ولو لم يكونوا من أصحاب الاتجاه الصوفي مثل ابن مسكويه أو ابن القيم مثلاً .

رابعاً : اهتمامهم بالعمل والممارسة الخلقية كان الهدف الأول ، وما كان حديثهم النظري إلا تعليماً ينبغي أن يطبق ليكتسب قيمته وإلا فهو كلام ينتهي أثره مع نهاية نطقه ، وهذا المنحى العملي يضعهم في مكانة خاصة عبر عنها دي بور بقوله : « وإذا تكلمنا عن التصوف فنحن نعالج نظاماً عملياً أساسه ديني أو روحي ، ولكن للأنظمة العملية صدى في الفكر دائماً ، وهي تتخذ من ذلك صيغة نظرية ، ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها ومن سالكين يقربون ما بين الإنسان وربّه ، ويحاول هؤلاء أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ثم يظهروا خواص مرديهم عليها »^(٤٢) .

ووفق هذا أثر عنهم أقوال نذكر منها : يقول ذو النون المصري :
« إياك أن تكون للمعرفة مدعياً ، أو بالزهد محترفاً ، أو بالعبادة متعلقاً ، وفر من كل شيء إلى ربك » .

« ليس بعاقل من تعلم العلم فعرف به ، ثم أثر بعد ذلك هواه على علمه »^(٤٣) .
وأمثال هذه الأقوال كثير في كتب الصوفية وتاريخ الطبقات .

خامساً : كان من منهجهم - إيماناً بقيمة العمل - البعد عن الجدل الذي لا يفيد في السلوك ولذلك حين تعرضوا لقضية الجبر والاختيار التي ملأت الساحة جدلاً ، تعرضوا لها بنظرة

تتسق مع خطهم الأخلاقي ، فهم لم يفرقوا أنفسهم فيما غرق فيه المتكلمون من أسئلة مثل هل الإنسان حر أو مجبور ؟ وهل تؤثر حريته في خلق الله لأفعاله أم أنه يخلق أفعاله ؟ وما صلة هذا بالتكليف ؟ وما صلته بالعدل الإلهي ؟ وغير هذا ، وإنما اهتم الصوفية بالمعنى الأخلاقي للحرية وهو العبودية لله وفيه تمام الحرية ، والتحرر من رق أى مخلوق كائناً من كان ، وفي هذا التحرر الذى هو العبودية لله يجد الإنسان ذاته حيث اختار اختيار الله له ، وألزم نفسه بهذا وهو محتمل لمسئوليته دون جدل أو مواربة ، وكأنا بالصوفية يرددون عبارة الإمام على بن أبى طالب : « إن الله أمر تحييراً ونهى تحذيراً ، ولم يكلف مجبراً ، ولم يرسل الأنبياء عبثاً »^(٤٤).

سادساً : بدىي الحال ما أشرنا إليه أن يخلو فكر الصوفية الأخلاقي من مصطلحات جدد ووجدت في بحوث بعض الأخلاقيين المسلمين ، وليس ذلك راجعاً إلى سبقهم الزمني فهم قد تميزت طائفتهم بعد عصر الترجمة أو في حينها ، لكن ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى المنطلق الأخلاقي عندهم الذى حدد الغاية واختار الأسلوب بمعناه العام .

منهج المتكلمين :

ومع اشتجار المتكلمين بالجدل الديني في العقائد فإن بحوثهم الأخلاقية أخذت مكانها بين الفكر الأخلاقي لدى المسلمين ، وقد كان المعتزلة أكثر المتكلمين ضرباً في هذا الطريق ، حتى نظر إليهم على أنهم طائفة من أبرز من يمثل الفكر الأخلاقي الإسلامى ، وهذا الاعتبار مبنى على أساس أن القضايا الأخلاقية التى أثارها المعتزلة مثل الحسن والقبح العقليين ومثل حرية الإرادة التى أثارت بدورها ردود أفعال لدى غير المعتزلة من المتكلمين كالإشاعة مثلاً ، بل وأهل السنة عموماً .

كذلك فإن هذا الاعتبار قد نظر إلى المعتزلة باعتبارهم مرحلة جديدة في تطور الفكر الأخلاقي حيث برز المنحى العقلي بكل ما استلزمه من خصائص طريقاً يختلف به هؤلاء عن أهل الحديث أو الصوفية مثلاً .

والجدير بالذكر أن المعتزلة لاقوا اهتماماً من الدارسين من هذه الزاوية ، فجعلهم بعض الباحثين ممثلين للاتجاه العقلي في الفكر الأخلاقي لدى المسلمين^(٤٥) ، وجعلهم بعض الباحثين محور دراسة حول العقل والحرية^(٤٦) ، كما جعلهم بعض الباحثين محور دراسة لمصطلحات ومفاهيم أخلاقية عندهم كالخير والشر والواجب ونحو ذلك^(٤٧) وإذا كانت السمة العقلية قد

توصى باقتراب المتكلمين من الفلاسفة فإن المنطلق الدينى وخصائص المنهج تجعلهم شيئاً آخر غير الفلاسفة المسلمين فى مجال البحث الأخلاقى .

● ● أما عن أبرز ملامح منهج المتكلمين فيمكن إجمالها فيما يلى :

أولاً : ربط المسائل الأخلاقية بالأصول العقدية كما ظهر فى فهم المعتزلة لأصل « العدل » صفة لله عز وجل ، إذ إنهم مع اشتراكهم مع جميع المسلمين بأن الله سبحانه متصف بالعدل ومنزه عن الظلم فإنهم انفردوا بقولهم إن هذا الأصل يعنى أن الله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه عالم باستغناؤه عنه ، ولذا أوجبوا على الله تعالى فعل الصلاح ، وبعضهم أوجب فعل الأصلح بالنسبة للعبد .

ومعنى هذا أن مصطلحى القبح والحسن أو الخير والشر بدأ فى الظهور الأمر الذى جرهم إلى حديث مفصل عن الحسن والقبح فى الأشياء هل هو ذاتى أو عرضى ، وهل قيمة الشيء فى ذاته أم مرتبطة بفاعله ، أم أنها موجودة فى الفطرة قبل وجود النية ، وهكذا كان الأصل العقدى عندهم مفرعاً لمسائل أخلاقية من صميم العلم .

ثانياً : بروز المنهج العقلى فى المسائل الأخلاقية فعلى حين ظن كثير من المتكلمين غير المعتزلة فى دائرة النصوص أمراً ونهياً . مستقين من ذلك حسن الشيء أو قبحه فإن المعتزلة بحثوا هذه المسألة « التحسين والتقبيح » باعتبار أن العقل قادر على إدراك ما فى الأشياء من قبح ذاتى أو حسن ذاتى .

ويعتضى ذلك بحكم العقل بحسن الصدق والأمانة وعون الضعيف ، ونصرة المظلوم ، بينما يحكم بقبح الكذب والسرقة والقتل ونحو ذلك .

ويرى المعتزلة أن العقلاء لا يختلفون فى الحكم على هذه الأمور بالحسن أو القبح كما لا يختلفون فى العلم بالمدرجات الفردية البديهية التى يدركها العقل^(٤٨) .

وأما الشرع فيبين لنا من أحوال الأفعال ما لو عرفناه لأدرك العقل حسنه أو قبحه وهم يقولون إن الشرع لا يوجب قبح الأشياء ولا حسنهما وإنما يكشف لنا عن حالها ويدل على ما تنطوى عليه ، ولا تمنحه هذه الدلالة شيئاً ليس فيه .

هكذا احتل العقل مكاناً بارزاً ميز هذه الطائفة عن غيرها فى الاستدلال والمعالجة ، وبخاصة إذا كانت المقارنة بينهم وبين أصحاب النصوص أعنى المحدثين ثم الصوفية .

ثالثاً : ظهور المصطلحات الأخلاقية بشكل أوضح من ذي قبل .
وبداية نقرر أن هذه المصطلحات التي أخذت طريقها إلى الفكر الأخلاقي لدى المسلمين لم تكن واردة من فكر آخر ، بل كانت وليدة الفهم اللغوي والديني في آن معا ، وتلك خصيصة وجدت لدى المتكلمين بشكل واضح ، فعلى سبيل المثال يهتم القاضي عبد الجبار بتحديد معنى الخير والشر ، حتى لا يختلط مفهومهما بمعنى الحسن والقبح فيقول : « ... فإن قال : فما الشر في الحقيقة وما الخير ؟ قيل له : الخير هو النفع الحسن .. والشر هو الضرر القبيح ، ويتعالى الله عن فعله »^(٤٩) .

« وتعريف القاضي الخير بأنه النفع الحسن يضع أمامنا تفرقة حاسمة من معنى الخير والشر والحسن والقبيح ، فالحسن ليس مرادفاً للخير ، كما أن القبيح ليس مرادفاً للشر »^(٥٠) .

كذلك جرهم حديثهم عن شروط الحسن والقبيح أن يحددوا معنى « الواجب » فعرفه القاضي عبد الجبار بقوله : هو الذي يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله ، والمدح بأن يفعله ، أو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم^(٥١) .

رابعاً : إثارة قضية الحرية محوراً أخلاقياً هاماً في التكليف والمسئولية، ذلك أن المعتزلة وسط الحديث الدائر عن الجبر آنذاك ربطوا قضية الحرية بالأصل العقدي « العدل » إذ رأوا أن من العدل أن يكون الإنسان حراً مختاراً تصدر عنه أفعاله الاختيارية بقدرة أودعها الله فيه تفعل الشيء وتقدر أن تفعل ضده .

وهم يقولون : إن الجبر يناقض العدل ويسقط التكليف والمسئولية إذ يؤدي إلى انعدام الفرق بين المحسن والمسيء ، وينفي الحكمة من إرسال الرسل ، كما ينفي معنى الثواب والعقاب . ولست أريد أن أفصل القول في قضية الحرية عندهم بقدر ما أريد أن أوضح أنهم اهتموا بما يسمى ، « مسلمة الأخلاق الأساسية »^(٥٢) إذ بها يكون المرء مسئولاً أخلاقياً ، وبدونها يفقد الإنسان مناط مسئوليته عن أفعاله .

وقضية المسئولية كانت موضع اهتمام المعتزلة الأمر الذي جعلهم يناقشون مسألة « التوليد » كأثر من آثار الفعل الإنساني الصادر عنه بحرية وإرادة .

خامساً : عدم غياب الجانب النفسي (السيكولوجي) في المسألة والفعل الأخلاقيين . ذلك أن المعتزلة يرون أن هناك من الأفعال ما لا يوجد له قيمة أخلاقية إلا بالنية كالسهو ،

والعبادة ، فإن ذلك قد يراد به الشيطان ، وقد يراد به وجه الله تعالى ، وذلك لا يعرف إلا بالنية . وكل الأوامر والتكاليف الشرعية لابد فيها من هذه النية ، وهذه الأفعال تكمن قيمتها الأخلاقية في النية ، وتستمد حسنها وقبحها من ذلك القصد وتلك الإرادة^(٥٧) .

وحيث القصد والإرادة في الفكر المعتزلي متعدد الجوانب ، لكن حسبنا أن نشير إلى أن اهتمامهم بالنية وبيان أثرها في الفعل الأخلاقي تابع من اهتمام الإسلام بذلك ومن وعيهم بقيمة هذا في العقل الخلقى ، الأمر الذي كان موضع تدقيق وتفصيل عند القاضي عبد الجبار وأبي هاشم وغيرهما من علماء المعتزلة .

سادساً : الجانب العملي في فكرهم الأخلاقي ، أعنى أن الأخلاق عند المعتزلة لم تكن بحثاً نظرياً من أجل البحث بل كان ذلك طريقاً للعمل والسلوك ، وحسبنا في هذا المجال أن نشير إلى أن من أصولهم العقلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم بذلك قدموا فهماً يقول إن الأخلاق علم عملي ، ووضح ذلك في بحوثهم المتعددة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد عاش المعتزلة عملية أخلاقهم اللهم إلا في مأزقهم حين حاربوا حرية الفكر في مسألة خلق القرآن^(٥٨) .

منهج الفلاسفة في الأخلاق :

حين تطلق كلمة فلاسفة الإسلام ينصرف الذهن إلى من سموا بالمشائين الذين حملوا لواء الفلسفة اليونانية ، ودفعهم الإعجاب بها من جهة ، واعتقادهم بالإسلام من جهة أخرى إلى محاولات للتوفيق بين هذا الفكر المعجوب به وبين الإسلام الذين يدينون به ، وقد أخذت هذه المحاولات أشكالاً شتى بعضها ألبس المصطلح الفلسفي المعاني الدينية ، كابن مسرة في رسالته «الاعتبار» مثلاً ، وبعضها لجأ إلى الرمز كما في حنّ بن يقظان^(٥٩) ، وهكذا . وهؤلاء الفلاسفة عرفوا فكر اليونان في باب الأخلاق . وكان لهم بذلك اهتمام تفاوت من شخص لآخر ، فعلى حين نجد بداية الاهتمام عند الكندي حين يقول : إن أرسطو ألف كتاباً في الأخلاق يقصد بها سياسة النفس وتهذيبها كي تتصف بالفضيلة الإنسانية التي يهدف الإنسان ذو الفطرة السليمة إلى الاتصاف بها ، منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس ، ومنها كتاب آخر أقل من عدة من هذه المقالات ، شبيه بمعاني كتبه إلى نيقوماخس كتبه إلى بعض إخوانه^(٦٠) .

على حين تكون هذه البداية نجد اهتماماً واضحاً عند أبي نصر الفارابي تمثل في كثرة ما

كتب في الأخلاق^(٥٧) وكثرة ما ناقش من قضاياها وفق محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة . الأمر الذى جعله معلماً بارزاً في هذا الصدد ظهر أثره واضحاً فيمن جاء بعده كابن سينا والغزالي ، ولذا فهو يمثل الفلسفة في باب الأخلاق بوضوح شديد^(٥٨) .

● وإذا كان الفارابى قد احتل هذه المكانة فإن فيلسوفاً آخر اشتهر بالأخلاق أكثر من اشتهاره بالفلسفة ، بل واعتبر معلماً بارزاً في تاريخ علم الأخلاق الإسلامى ، وإن كانت محاولته هى الأخرى جاءت ضمن محاولات التوفيق لكنها كانت ممحضة لجانب الأخلاق ، ذلكم هو ابن مسكويه الذى عرف بكتبه في الأخلاق^(٥٩) ، كما عرف عنه عهده الخلقى الذى ألزم به نفسه أو هكذا يبدو^(٦٠) .

لذا فإن الحديث عن منهج الأخلاق لدى فلاسفة الإسلام وإن كان يضع في اعتباره كل من كتب في الأخلاق من الفلاسفة ، فإنه يركز أكثر ما يركز على كتابات الفارابى ومسكويه وذلك للأسباب التى أشرنا إليها آنفاً .

● ● أما ملاح منهجهم فهى بإجمال - وفق خطتنا - تبرز ما يلى :

أولاً : الاعتراف الصريح بالفكر اليونانى مصدراً لهؤلاء الفلاسفة ، ذلك أنهم - كما أشرنا - أسرهم هذا الفكر إعجاباً به بلغ حد الإفتتان ، وإذا كان الكندى كما ذكرنا قد عبر بما يعتبر معرفة بهذا التراث ، فإن الفارابى حين يتحدث عن صلة علم الأخلاق بالسياسة يذكر صراحة أن الاهتمام بالمجتمع من هذه الزاوية يوجد فى كتاب السياسة لأرسطو وكتاب السياسة لأفلاطون^(٦١) ، فضلاً عما جاء فى محاولته شرح آرائهما فى الأخلاق فى « الجمع بين رأى الحكيمين » .

أما ابن مسكويه فأنت لا تجد عناء فى تلمس ذلك لأنه يذكر فى كل مسألة يبحثها رأى أرسطو ، ورأى أفلاطون ، ورأى جالينوس ، وهكذا ، وحسبنا أن نقل عنه عبارة عقب بها على ما نقله من آراء المحققين من الفلاسفة فى السعادة القسوى ، يقول : « فهذه ألفاظ هذا الحكيم ، قد نقلتها نقلاً ، وهى من نقل عثمان الدمشقى ، وهذا الرجل فصيح باللغتين جميعاً ، أعنى اليونانية والعربية ، مرضى النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين ، وهو مع ذلك شديد التحرى لإيراد الألفاظ اليونانية ومعانيها فى ألفاظ العرب ، ومعانيها لا تختلف فى لفظ ولا معنى ، ومن رجع إلى هذا الكتاب المسمى « بفضائل النفس » قرأ هذه الألفاظ كما نقلتها »^(٦٢) .

ثانياً : ظهور الأثر اليوناني في كثير من آراء الفلاسفة المسلمين في قضايا أخلاقية ، إذ من المقرر انتقال تقسيم أفلاطون للنفوس إلى شهوانية وغضبية ، وانتقال الفضائل بعددها المحدود كأهميات منحصراً في العفة والشجاعة والحكمة والعدالة وذلك بناء على النظرة إلى مكونات الإنسان ، وانتقال الوسط الأخلاقي معياراً لمفهوم الفضيلة باعتبارها وسطاً بين رذيلتين . وبصرف النظر عن محاولات بعض الفلاسفة ربط هذه الوسطية ببعض المعاني الإسلامية فإن حقيقة تبقى وهي أنهم أخذوا بهذا المفهوم للفضيلة^(٦٣) .

« وأما الذكر » فهو وسط بين النسيان الذي يكون بإهمال ما ينبغي أن يحفظ ، وبين العناية بما لا ينبغي أن يحفظ^(٦٤) ويقاس على ما ذكرنا كثير من المفاهيم الأخلاقية .

ثالثاً : ظهور الجانب الفلسفي في البحث الأخلاقي لدى الفيلسوف المسلم ، فالفارابي مثلاً حين يتحدث عن السعادة كغاية قصوى للفعل الأخلاقي يشترط لتحقيقها ركنين هما الجانب العملي الذي يمثل الممارسة والمجاهدة ، والجانب النظري الذي يمثل المعرفة والتأمل ، ويعلى من شأن هذا الجانب كما هو موجود في الفكر اليوناني حيث التفلسف والتأمل طريق كل خير وسعادة ويذكر الفارابي أن هذه الحكمة أو المعرفة النظرية هي التي تعرفنا بالواحد الذي هو مصدر كل الفضائل ، والتي تكتسب الموجودات فضائلها منه .

هكذا يربط الفارابي بين نظرية السعادة كمسألة أخلاقية وبين المعرفة بطريقة أوضحت قوله بنظرية الاتصال بالله لكي تتم المعرفة العظمى ومنها تتولد السعادة القصوى^(٦٥) .

رابعاً : عدم غياب العقل الإسلامي لدى الفلاسفة مع غلبة التأثير اليوناني ، ذلك أنهم كانوا يجتارون في بعض الأحيان الوقوف إلى جانب النظرة الإسلامية في مسألة ما ، فمثلاً بعد أن تعرضوا لفطرية الأخلاق أو كسبيتها وبعد أن عرضوا آراء اليونان ووقفوا إلى جانب أن الأخلاق مكتسبة وأنها تتغير ، وغير ذلك يوقع في الجبرية والحتمية ويوقع في فهم مؤداه عدم جدوى الشرائع ، بل انهدام البحث الأخلاقي والمبادئ فيه بعامته^(٦٦) .

وغير هذا كثير من المعاني الإسلامية التي جعلت بحوثهم في علم الأخلاق الإسلامي بنسبة ما ، كما فعل الفارابي في شروط رئيس المدينة الفاضلة من ضرورة زهده وحكمته وعلمه بأمور الشريعة ، وكما ظهر الأثر الروحي في بعض مباحث وعبارات ابن مسكويه ، وكما أظهرت محاولاتهم بشكل أو آخر بيان أن الشرع فوق العقل وأنه يمدّه بنوره .

لكن ذلك لا ينفي أن واحداً كابن مسكويه لم يظهر دور العناية الإلهية ، ولم يركز على

الجزء الأخرى التركيز اللائق^(٦٧) .

خامساً : عدم غياب الجانب العلمى فى فكرهم الأخلاقى ، ذلك أنه قد يفهم من إعلائهم لشأن المعرفة ، واستغراقهم فى بحوث نظرية ، قد يفهم منه نظرية أنهم قللوا من الجانب العلمى فى الأخلاق ، لكن الحقيقة أنهم اهتموا بهذا الجانب وهو يتحدثون عن السعادة وكيف تتحقق وبيان أن المعرفة وحدها أعنى المعرفة بالفضيلة لا تحيل الإنسان فاضلاً بل لابد من الممارسة ، وقد ظهر هذا فى تعريفهم للخلق ، كما ظهر فى بيانهم لمكانة علم الأخلاق بين العلوم العملية ، كما ظهر فى كراهية ابن مسكويه للعزلة التى لا تختبر فيها الأخلاق .

سادساً : عدم نجاحهم فى التوفيق بين الفكر اليونانى والأخلاق الإسلامية ، والسبب الرئيسى فى ذلك هو أن الأخلاق فى الإسلام دين ، والأخلاق فى الفكر اليونانى عقل يغفل الذات الإلهية ويخرجها من مجالات علم الأخلاق ، فضلاً عن أن السعادة فى الإسلام تتجاوز حدود هذه الحياة ، بينما هى عند العقلين واقعة فى نطاق حياتنا الدنيا ، وعوامل أخرى كثيرة ليس هنا مجال تفصيلها^(٦٨) .

مدرسة الراغب الأصفهاني :

أشرنا فيما سبق إلى أن الموقف من الفكر اليونانى وبخاصة فى علم الأخلاق كان له أثره فى منطلقات ومناهج الأخلاقيين كما ذكرنا سمات من رفضوا هذا الفكر ولم يظهر له أثر فى فكرهم ، وسمات من قبلوا الأمر وحاولوا التوفيق بينه وبين الأخلاق الإسلامية . لكن صفحات تاريخ الفكر الإسلامى تسجل إسهامات لعلماء لم يعجبوا بالفكر اليونانى ، وفى الوقت ذاته لم ينجوا من بعض آثاره فى كتاباتهم ، أو بتعبير آخر قبلوا شكل الفكر اليونانى ممثلاً فى بعض التقسيمات والمصطلحات ، وملأوا هذا الشكل بمضمون إسلامى يحفل بالنصوص الإسلامية ، كما يعنى بتوجيهاتها .

وقد اخترت من بين هؤلاء الراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ) باعتباره مدرسة كانت تطوياً لفكر الماوردى فى أدب الدين والدنيا (٤٥٠ هـ) وتركت آثارها واضحة فى الغزالي (٥٠٥ هـ) وكثيرون بعده كتبوا بالطريقة نفسها ، وقد كان كتاب «الذريعة» للراغب الأصفهاني أبرز آثاره فى هذا الجانب ، وفيه أيضاً تجلت سمة تطور ما كان عند الماوردى من فكر أخلاقى ، والمقارنة بين موضوعين بعنوان واحد لدى الماوردى والأصفهاني تشهد بذلك^(٦٩) .

ويمكن إجمال منهج هذا الاتجاه فيما يلي :

أولاً : وجد الأثر اليوناني في تحديد قوى الإنسان ، وجعلها ثلاثة : فكرية ، وغضبية ، وشهوية . كما بدا في تحديد الفضائل بأربعة : الحكمة ، العفة ، الشجاعة ، العدالة ، كذلك ظهر الأثر ذاته في مفهوم الفضيلة وأخذ هذا الاتجاه بالوسط الأرسطي . كما ظهرت مصطلحات مثل « الكون والفساد ، القوى السبعية » وغيرها .

ثانياً : هذا الشكل اليوناني الواضح لم يسيطر على أصحاب هذا الاتجاه في كل بحوثهم ، فقد خرج الراغب إلى بيان معنى الخلافة والعبادة والعمارة ورسالة الإنسان من خلال ربطها بالقوى التي تحدث عنها ، إلى جانب استطراده في بيان بعض المبادئ الإسلامية وضوابط السلوك .

ثالثاً : مع أخذ الراغب وبعده الغزالي بالشكل اليوناني في كثير من التقسيمات فإن المضمون قد امتلأ بالنص الإسلامي ، حشد هائل من الآيات ومثله من الأحاديث ، وشيء غير قليل من الآثار التي ينسب بعضها ويهمل نسبة بعضها بحكم توضيح المعنى وتظهر إسلاميته .

رابعاً : استخدام كثير من المصطلحات الإسلامية محددة الدلالة من خلال اللغة والنص القرآني كما فعل الراغب ببيان مفردات كالنهي ، والحجر ، والعقل ، والفطنة ، ونحو هذا .

خامساً : ظهور الاهتمام بالجانب الاجتماعي في البحث الأخلاقي ، إذ بدا هذا في الذريعة بشكل واضح ، فمع أن الكتاب هدفه تقديم الضوابط التي تأخذ بيد الإنسان لتؤهله للدور الخلافة ، فإنه عرج على قضايا نفسية تفسر بعض السلوكيات الاجتماعية مثل معاداة الجهال للعلماء ، أحوال الناس في استفادتهم من العلم ، أخلاق العالم ، أخلاق المتعلم ، وهكذا وهنا نقول إن الأخلاق الإسلامية في هذه المرحلة وضح هدفها وتحدد رسالتها الاجتماعية . هذا إلى جانب القضايا الأخلاقية مثل قضية الإرادة والحرية والمسئولية ونحوها^(٧٠) .

إسهامات أخرى :

إذا كنت قد أشرت إلى طوائف فكرية معينة ، وذكرت بعض علماء الأخلاق في ما أسميته بمدرسة معينة ، فإن هذا لا يعني عدم وجود غير من ذكرت من الاتجاهات ، بل لا يستطيع باحث منصف للفترة التي حددتها لبحثي هذا أن يتجاوز بعض الجهود في مجال الفكر الأخلاقي وما تميزت به من منهجية معينة ، ويظهر هذا واضحاً في تجربة ابن عبد البر في كتابه « جامع بيان العلم وفضله » ، كما يظهر في تجربة أخرى من نوع خاص هي تجربة

ابن حزم في كتابه « الأخلاق والسير في مداواة النفوس » ، وقرينة من تجربة ابن عبد البر تجربة وإسهام الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع . أما ابن عبد البر حافظ المغرب (ت ٤٦٣ هـ) فكان عمله هذا مرحلة ميزته عن بدايات الفكر الأخلاقي لدى المحدثين ، ويمكن أن نشير إلى أبرز ما تميز به هذا الإسهام فيما يلي :

أولاً : تركيزه على موضوع واحد هو العلم ، لكن هذا التركيز لم يحرمه ميزة السعة والشمول حيث عالج كثيراً من النقاط التي تتصل بالعلم من الناحية الفكرية إلى جانب معالجته لما ينبغي من الناحية الأخلاقية وقد جاء ذلك واضحاً في السطور الأولى من المقدمة حيث يقول : « أما بعد فإنك سألتني رحمك الله عن معنى العلم ، وفضل طلبه ، وحمد السعى فيه والغاية به ، وعن تثبيت الحجاج بالعلم ، وتبيين فساد القول في دين الله بغير فهم ، وتحريم الحكم بغير حجة ، وما الذي أجيز من الاحتجاج والجدل ، وما الذي كره منه ، ورغبت أن أقدم لك قبل هذا من آداب التعلم وما يلزم العالم والمتعلم التخلق به والمواظبة عليه ، إلى سائر أنواع آداب التعلم والتعليم وفضل ذلك وتلخيصه باباً باباً مما روى عن سلف هذه الأمة رضى الله عنهم أجمعين لتتبع هديهم ونسلك سبيلهم »^(٧١) .

ثانياً : جمعه بين المعيارية فيما ذكره من مبادئ خلقية ينبغي الالتزام بها ، وبين الوصفية فيما ذكره من الواقع الخلقى سلباً أو إيجاباً ، وفيما ذكره من روايات تاريخية تؤكد المبدأ الذي ينبغي أن يلتزم به العالم أو المتعلم .

وهذه الحقيقة مبثوثة في كل مباحث الكتاب وتفرعاته .

ثالثاً : ظهور التفرعات في كثير من معالجته ، فمثلاً نجده يعنون لمبحث بعنوان « باب ما يكره فيه المناظرة والجدال والمراء » وتحتة يناقش الجدال والمراء في القرآن ويبين حكمه ، والجدال في أحكام القرآن ومعانيه ويبين حكمه ، ثم يناقش الجدال في الفقه ويبين حكمه وهو في كل ذلك يربط الحكم الخلقى بالحكم الشرعى ، وفي ذلك إشارة إلى أن مصدر الالتزام الخلقى في الإسلام ليس العقل وحده ، وليس الحدس وحده ، وإنما هو النص بعد تفهمه من العقل ، وانفعال الحس به .

هذا فضلاً عن وضوح استخدام المصطلحات الأخلاقية كما جاءت في الألفاظ المستعملة في سياق شرعى .

رابعاً : الاستناد إلى النصوص القرآنية والحديثية فيما تدعو إليه من ضوابط خلقية ، ولذلك تعرض لتفسير بعض الآيات القرآنية ، كما تعرض للدراسة المناسبة في متن الحديث أحياناً ،

وفي سنده أحياناً أخرى توطئة لتقييد حكم أو تأسيس مبدأ أخلاقي في مجال البحث العلم والمعرفة بعامة .

وقد جمع إلى وثائق النصوص فهم بعض الصحابة والتابعين ، وروى موثقاً بعض الروايات التاريخية التي تشهد أو تمهد لما يناقشه من مسائل ربما انطلق في بحثها المعيارى من نقطة فساد الواقع كما جاء في معالجته لصلة العلماء بالسلطان .

● ● وهذه الملاح المميّزة جعلت من هذا الجهد العلمى معلماً بارزاً في تاريخ الفكر الأخلاقى لدى علمائنا السابقين ، وحق علينا أن نبذل الجهد في الإفادة من مناهجهم ونظراتهم .

● ● ● أما ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) فمع إمكانية تصنيفه ضمن المتكلمين فإنه في رسالته الأخلاق والسير قدم تجربة جديدة في باب الفكر الأخلاقى لدى المسلمين ، ذلك أنه حشد في هذه الرسالة نصوصاً وتجارب ، إلى حد أنه بحث فيها بعض الموضوعات التي لا تندرج تحت عنوانها بشكل أو بآخر كما جاء في حديثه عن الحب وما يتصل به ^(٧٢) .

لكننا مع ذلك نعتبرها ضمن الفكر التربوى الذى يعنى بالجانب العملى ، حيث إنه يتحدث عن تجربته الشخصية وسلوكياته وكيف قومها فكان أشبه بالمذكرات أو الاعترافات التي تقتضيها أخلاق النقد الذاتى لدى الملتزم الذى يدرك أن الإنسان يخطئ ويصيب وأن عليه أن يقوم سلوكه في ضوء الضوابط الإسلامية .
وأبرز ما ظهر في هذه الرسالة ما يلي :

“ أولاً : توسيع ابن حزم دائرة الاستشهاد والاستفادة من النصوص الدينية ، فهو قد يستشهد بنص إسلامى ، وقد يشير إلى فكرة موجودة في التوراة والإنجيل ، فهما منه أن مكارم الأخلاق قاسم مشترك بين كل الديانات التي أنزلت لتربى الإنسان .

ثانياً : إشارات ابن حزم تفيد أنه كان يعرف الفكر الأخلاقى لدى اليونان ، وأن بعض العدوى التي أصابت غيره قد أصابته في مثل الوسطية الأرسطية ، وإرجاع الفضائل إلى أصول أربعة كما جاء عند أفلاطون ، لكن ابن حزم لم يقع فريسة الإعجاب بهذا الفكر أو بغيره كالفكر الهندى الذى ترجم إلى العربية كما جاء في كتب ابن المقفع .

لكن ذلك كله يشير إلى تعدد المصادر عند ابن حزم ، فهو قد جمع جل ما أتيج له من فكر واستفاد به في حياته العملية ، وحسبك أن تقرأ هذا النص في مقدمته لهذه الرسالة :
« فإني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة ، أفاد فيها واهب التمييز تعالى ، بمرور الأيام وتعاقب

الأحوال ، بما منحني - عز وجل - من التهمم بتصاريف الزمان ، والإشراف على أحواله ، حتى أتفقت في ذلك أكثر عمري ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له والفكرة فيه ، على جميع الملذات التي تميل إليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضول المال . وزممت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب لينفع الله تعالى به من يشاء من عباده ، ممن يصل إليه ، بما أتعبت فيه نفسي ، وأجهدتها فيه ، وأطلت فيه فكري فيأخذه عفوا ، وأهديته إليه هنيئاً ، فيكون ذلك أفضل له من كنوز المال ، وعقد الأملاك ، إذا تدبره ، ويسره الله تعالى لاستعماله .

وأنا راج في ذلك من الله تعالى أعظم الأجر ، لنتي في نفع عباده ، وإصلاح ما أفسد من أخلاقهم ، ومداواة علل نفوسهم ، وبالله أستعين^(٧٣) .

● ● ولعل في هذا ما يوضح أن ابن حزم كان واعياً بما يفعل إسهاماً في هذا الجانب من الفكر الإسلامي وفق فهم معين ومنهج معين .

فإذا ضممتنا إلى ما سبق إسهام الخطيب البغدادي وهو أكثر تخصيصاً من كتاب ابن عبد البر حيث ركز على باب الرواية والسماع في الحديث بخاصة ، وهذه دقة داخل إطارها العام في باب الموضوع الواحد . أقول هذا إلى جانب ما ذكرنا يؤكد أننا لم نقصد بما أشرنا إليه حتى في باب الاتجاهات أن نحصر أو نقصر ولكننا ألحنا واخترنا نماذج تؤكد حيوية هذا الجانب من فكرنا الإسلامي ، كما تؤكد ثراء هذا الجانب وتطوره انبثاقاً من الكتاب والسنة ، ومعايشة للواقع ، واستشرافاً للمستقبل كما ينبغي أن يكون .

هذا والله المستعان

* * *

خاتمة

لقد كانت الإشارات التي نهجناها دالة على حقائق نذكر منها :

- ١ - رد فرية أن المسلمين لم يعرفوا الفكر الأخلاقي إلا بعد معرفتهم بالفكر اليوناني وذلك من خلال بيان أن النصوص الإسلامية كانت مادة الفكر الأولى لأنها تمثل الضوابط الدينية للسلوك الأخلاقي .
- ٢ - وجود تراث هائل ودقيق لدى الأخلاقيين الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ، وذلك استجابة لاهتمام الإسلام بالأخلاق فكراً وسلوكاً ، ووجود مراحل تطور لهذا العلم لكل مرحلة خصائصها .
- ٣ - كان الموقف من اليونان في فكرهم الأخلاقي خاصة مؤثراً على المناهج ، فالذين قبلوا الفكر اليوناني وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام كان لهم نهج يختلف عن الذين قبلوه شكلاً فقط أو رفضوه جملة وتفصيلاً .
- ٤ - ما تركناه من جهود لها قيمتها العلمية أو ما أجملناه مما ذكرنا هو التزام منا بخطة البحث ومنهج الاختيار على أن يكون في هذا إثارة لدراسة موسعة تقوم بها أو يقوم بها غيرنا .
- ٥ - موقف كثير من الدراسات المعاصرة من الفكر الأخلاقي في الإسلام موقف أصابه كثير من الخلط لأسباب أهمها سيطرة النموذج اليوناني على كثيرين ، وغياب الرؤية الواضحة لتاريخ هذا العلم على آخرين ، دون تقليل من شأن هذه الدراسات في حدود أهدافها الجزئية ، ودون غمط لأصحاب الدراسات التي تحررت من أسر النمط الأرسطي أو الأفلاطوني ، والتي أسهمت في بيان حقيقى لمرحلة من مراحل تاريخ هذا العلم .
- ٦ - وأبرز ما نوصى به في هذا الصدد دراسة مصادر الأخلاق الإسلامية دراسة تاريخية ودراسة منهجية ، يباناً لهذا الجانب في حضارة المسلمين .

والله من وراء القصد

* * *

الهوامش

- (١) مجمع اللغة العربية . المعجم الفلسفى ، ١٩٥٠ مادة منهج .
- (٢) انظر : فاروق حمادة ، مكارم الأخلاق للطيراني ، عمل اليوم واليلة للنسائي .
- (٣) انظر : مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية والإسلامية ، ٢٤٧/٢ ، ٢٤٩ نشر مكتب التربية العربى ، ١٩٨٥ م .
- (٤) انظر : لخير والشر عند المعتزلة ، د . محمد الجليند ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى . د . أحمد محمود صبيحى .
- (٥) انظر : د . محمد الشرقاوى ، الفكر الأخلاقى ودراسة مقارنة .
- (٦) انظر : أبو اليزيد العجمى - الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى مخطوط رسالة ماجستير دار العلوم ١٩٧٧ م .
- (٧) لتفصيل هذا التصنيف انظر : أبو اليزيد العجمى ، الدراسات الأخلاقية المعاصرة فى ضوء التأريخ لعلم أخلاق إسلامى ، ٢١١ - ٢٤٨ حولى دار العلوم العدد الحادى عشر ، ١٩٨٣ م .
- (٨) ظلت هذه المادة التى كتبها المستشرق كارادى فو دون تعليق حتى كتب د . أحمد عبد الرحمن بحثه فحص نقدى لمادة أخلاق فى دائرة المعارف الإسلامية ، أضواء الشريعة بالرياض العدد الحادى عشر . ١٩٨١ م .
- (٩) صدر هذا الكتاب عام ١٩١٤م عن لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية .
- (١٠) د . أحمد عبد الرحمن إبراهيم ، الفضائل الخلقية فى الإسلام . ص ٩٢ طبعة الرياض ١٩٨٤م دار العلوم .
- (١١) أحمد أمين ، الأخلاق ، ص ١٥٧ ، الطبعة الأولى .
- (١٢) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .
- (١٣) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ١٧٥/٢ ، الطبعة الأولى .
- (١٤) د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ، ص ١٣٩ ، طبعة ١٩٦٧ م .
- (١٥) د . محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق فى الإسلام ، ص ١٥١ ، ١٦٥ ، طبعة ثانية ١٩٥٣ م .
- (١٦) د . أحمد صبيحى ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، دار المعارف ١٩٦٨ م .
- (١٧) د . محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، ص ٧٣ طبعة ثالثة ١٩٥٣ .
- (١٨) أستاذ القوانين الشرقية بجامعة لندن .
- (١٩) مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية ، ٢٦٦/١ نشر مكتب التربية العربى للخليج .
- (٢٠) لتنفيذ هذا الزعم انظر : كتابنا الأخلاق بين النقل والعقل ، ص ١٣٠ دار الثقافة العربية ١٩٨٩ م ، د . محمد الشرقاوى ، الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة ، ص ٨ مكتبة الزهراء ١٩٨٨ م .
- (٢١) انظر بحثا لكاتب هذه السطور بعنوان : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى ، ص ٢١١ حولى دار العلوم العدد الحادى عشر ١٩٨٣ م .
- (٢٢) ابن تيمية ، الفتاوى ، ١٢٧/١٠ ، طبعة دار الإفتاء بالرياض .
- (٢٣) مخطوط قيد تحقيقنا .

- (٢٤) نذكر في هذا : فرائض الإسلام للحسن البصري ، ومكارم الأخلاق للطبراني ، وعمل اليوم والليلة للنسائي ، وغير هذا .
- (٢٥) نذكر في هذا الصدد : الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع للخطيب البغدادي ، وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ، وغير هذا كثير .
- (٢٦) مناهج مستشرقين ، ٢/٢٤٩ .
- (٢٧) نذكر في هذا الصدد مؤلفات المحاسبي ، والحكيم الترمذي مثلاً .
- (٢٨) د. محمد الجليلند ، مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي ، ص ١٢٥ .
- (٢٩) نذكر في هذا الصدد هذيب الأخلاق لمسكويه ، الطب الروحاني للرازي الطيب ، وإسهامات الفارابي وابن سينا وما هو في هذا الباب .
- (٣٠) انظر : الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني ، أدب الدنيا والدين للماوردي .
- (٣١) نذكر هنا : فرائض الإسلام للحسن البصري ، وعمل اليوم والليلة للنسائي وما جاء على بايها .
- (٣٢) نذكر هنا : مكارم الأخلاق للطبراني ، الأدب المفرد للبخاري ، مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا .
- (٣٣) نذكر هنا : الزهد لابن المبارك ، الزهد للإمام أحمد بن حنبل ، الزهد للحافظ أبي بكر الشيباني ، أخلاق العلماء للأجري ، وغير هذا مما هو في بابه .
- (٣٤) عمل اليوم والليلة للنسائي تحقيق فاروق حمادة ، ص ١٠١ . طبعة دار الإفتاء بالسعودية ١٤٠١ هـ .
- (٣٥) سورة هود ، الآية : ٦ .
- (٣٦) سورة الطلاق ، الآية : ٣ .
- (٣٧) فرائض الإسلام ، ورقة ١٢ .
- (٣٨) د. أبو الوفا التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص ١٥ .
- (٣٩) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية نشأها وتطورها ، ص ١٤١ الطبعة الثانية ١٩٦٧ م .
- (٤٠) د. إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ ، ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ١٩٦ ، قارن الوصايا للمحاسبي ، ص ٦٩ ، والرعاية ، ص ١٣٥ .
- (٤١) محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، ص ١٦٥ .
- (٤٢) دى بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٧٣ ترجمة د. محمد أبو ريثة ، ١٩٣٨ م .
- (٤٣) الشعرائي ، الطبقات ، ص ٦٢ .
- (٤٤) القاضي عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤ تحقيق د. علي سامي النشار .
- (٤٥) أشير إلى الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي للأستاذ الدكتور أحمد صبحي .
- (٤٦) أشير إلى العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار ، لعبد الستار الراوى .
- (٤٧) أشير إلى مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي للأستاذ الدكتور محمد الجليلند .
- (٤٨) انظر : القاضي عبد الجبار ، المغنى / ٦ قسم ١ ص ٧ ، مذكور دراسات في الأخلاق ، الجليلند ، مشكلة الخير والشر ، ص ٤٨ .
- (٤٩) المختصر في أصول الدين ، ٣١١/١ ، المغنى ، ٣٢/٥ .
- (٥٠) الجليلند ، مشكلة الخير والشر ، ص ٥٣ .
- (٥١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩ - ٤٠ .

- (٥٢) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ص ١٥٥ ، عبد الحميد مذكور ، دراسات في الأخلاق ، ص ١٠٤ .
- (٥٣) مشكلة الخير والشر ، ص ٧٢ .
- (٥٤) الفلسفة الأخلاقية ، ص ١٩١ - ١٩٦ .
- (٥٥) د. محمد كمال جعفر ، في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٥ ، مكتبة الشباب .
- (٥٦) رسائل الكندي الفلسفية ، ٣٦٩/١ ، الطبعة الأولى .
- (٥٧) نذكر هنا : الجمع بين رأيي الحكيمين ، التنبيه على سبيل السعادة ، إحصاء العلوم تحصيل السعادة ، آراء أهل المدينة الفاضلة .
- (٥٨) عبد الحميد مذكور - د. عبد الفتاح الفاوي ، دراسات في علم الأخلاق ، ص ١٠٧ .
- (٥٩) تهذيب الأخلاق ، الفوز الأصغر ، الفوز الأكبر .
- (٦٠) هذا العهد نصه موجود في معجم الأدباء ، ص ١٧ - ١٩ ، والوفاء بالوفيات ، ١١٠/٨ .
- (٦١) انظر : إحصاء العلوم ، ص ١٠٢ .
- (٦٢) ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٩٤ تقديم الشيخ حسن تميم . مكتبة الحياة ، بيروت .
- (٦٣) الفارابي ، التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٩ .
- (٦٤) تهذيب الأخلاق ، ص ٤٧ .
- (٦٥) تحصيل السعادة ، ص ١٤ .
- (٦٦) تهذيب الأخلاق ، ص ٥١ .
- (٦٧) الفلسفة الأخلاقية ، ص ٣١٣ .
- (٦٨) أندريه كرسون ، المشكلة الأخلاقية ، ص ٩٢ ترجمة د. عبد الحليم محمود و د. أبو بكر ذكر الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ١٣٨ . د. صبحي ، الفلسفة الأخلاقية ، ص ٣١٣ .
- (٦٩) انظر : الذريعة إلى مكارم الشريعة بتحقيقنا ، ص ٤٣ - ٤٧ ، الطبعة الثانية ١٩٨٧ م ، دار الوفاء
- (٧٠) الذرية ، ص ١٢٥ - ١٥٥ .
- (٧١) جامع بيان العلم وفضله ، ص ٣ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٧٨ م .
- (٧٢) الأخلاق والسير ، ص ١٦٥ تحقيق د. الطاهر مكي ، دار المعارف ١٩٨١ م .
- (٧٣) الأخلاق والسير ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

* * *

المناقشات على بحث
«المناهج الأخلاقية لدى السابقين من علماء الإسلام»
للدكتور/ أبو اليزيد العجمي

د . عبد اللطيف عبادة :

كنت أود لو حضر معنا هذه الجلسة الدكتور عبد الرحمن إبراهيم ، لما قدمه في هذا المجال ، مجال إسلامية الفلسفة الأخلاقية .. وقد أشار د . أبو اليزيد إلى كتابه « القاعدة الإسلامية » ، وأشار إلى كتابات أخرى له مثل كتابه القيم « القضايا الأخلاقية في الإسلام » ، وبحته « خلق القرآن » وجميعها إسهامات في إسلامية الفلسفة الأخلاقية ، ولا بأس من أن يتأثر الفلاسفة ببعضهم البعض . والواقع أن المراجع تشير إلى أنه ليس هناك طابعاً مميزاً للفلسفة الأخلاقية الإسلامية تتميز به تماماً عن الفكر الأخلاقي اليوناني . وقد أشار د . أبو اليزيد في ذلك إلى ابن حزم وليسمح لي أن أضيف أبا حامد الغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية وبصفة خاصة في كتابه « الدواء الشافي » .

وقد أشار د . أبو اليزيد إلى ما أسماه « علم النفس الأخلاقي » وقد تعرض له أبو حامد الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » ، وابن تيمية في كتابه « أمراض القلوب وشفائها » ، وكذلك ابن القيم الجوزية في كتبه « الجواب الكافي » . وقد تعرض هؤلاء لأمراض القلوب تعرضاً يندر أن نجده في أي فلسفة أخلاقية غير إسلامية .

والشيء الثاني الذي تتميز به الفلسفة الأخلاقية الإسلامية هي دور النية في الأخلاق .

وقد أكد على هذا الدور بعض الباحثين في تاريخ الفلسفة الأخلاقية وجعلوه محورياً مركزياً في الأخلاق ، وإذا رجعنا إلى الفلسفة الأخلاقية الإسلامية سنجد أن الغزالي - الذي يعترف به المستشرقون - يضع هذا الدور في القمة بل إنه جعل النية سابقة للإخلاص والصدق ، وأبرز ما يقصده الإسلام من جوهر النية في المعاملات وفي الأخلاق . وقد أشار الأستاذ محمود عبد العزيز في المؤتمر الذي عقده بجامعة محمد الخامس بالرباط حول أبي حامد الغزالي إلى تأثير كانط بالغزالي في هذه النقطة . كما أشار أساتذة آخرون في المؤتمر إلى ذلك .

ذكر د . أبو اليزيد أن الحرية هي أساس التكليف . وأريد أن أضيف إلى ذلك أن الحرية التي يعنها الإسلام ويعنها المفكرون المسلمون الذين فهموا جوهر الإسلام ، هي وسط بين جمود الأشاعرة وبين مغالة المعتزلة . وشكراً .

د . فوقية حسين :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية فإن الموضوع الذي قدمه د . أبو اليزيد العجمي له قيمة كبيرة إذ يكون بالفعل شخصية المسلم في كل مجالات حياته سواء كانت العلمية أو النظرية أو السلوكية ، وقد تفضل المحاضر وأشار إلى المراحل المختلفة التي مر بها مفهوم الأخلاق عند المسلمين ، وذكر مرجعها من أهم المراجع التي تتعلق بالحسن البصري . وهذا يعني أن لدينا حصيلة طيبة في مجال الأخلاق ، وأن المجال مازال واسعاً في هذا الصدد .

والواقع أنني أود أن أشير إلى فكرة بدت لي أن بحث د . أبو اليزيد لم يصل إليها وهي : هل المعتزلة فقط هم الذين يربطون بين أقوالهم في الأخلاق وبين أصول العقيدة ، أم أن المسلمين جميعاً يفعلون ذلك ؟

وربما أراد د . أبو اليزيد أن يشير إلى مفهومهم الخاص بالعدل والأصول الخمسة الذي ظهر في الأخلاق عندهم الذي أدى في بُعدهم عن طريق الصواب وهو طريق العقيدة والشرعية . فإذا كان هذا ما أراده د . أبو اليزيد فنحن نرحب بذلك ، أما إذا كان المقصود هو أن المعتزلة هم فقط الذين ربطوا بين الأقوال وأصول العقيدة ، فأنتى أعترض على ذلك ، على أساس أن كل مسلم يربط علمياً بين أسلوب العقيدة وبين العمل .

قال د . أبو اليزيد : « ظهر الأثر اليوناني في أقوال فلاسفة الأخلاق .. » ، وبما أنني قد تعرضت في بحثي لمسألة الأثر اليوناني والأخذ بالشكل دون المضمون في مبحثي المعرفة

والوجود . فأننى أقول انه لا يصح إطلاقاً أن نأخذ أقوال اليونانيين في مجال الأخلاق كما جاءت ، خاصة وأن العلماء المسلمين الكبار كان لهم أفقهم الواسع .

أما فيما يتعلق بمبحث القيم في الأخلاق ، فإن الأمر ليس مجرد تقسيم فقط ، وإنما هناك تعميم ، وهناك أصول عقيدة وشريعة ونظر وعمل . وفي العمل لدينا الأحكام المنزلة التي لا بد أن يلتزم بها المسلم . وتدخل ضمن السلوك الأخلاقي . وشكراً .

د . محمد عبد الله الشرفاوى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أتفق مع د . فوقية حسين حول الأهمية القصوى والبالغة لهذا الموضوع الذى تناوله د . العجمي . ذلك أن الأخلاق هي ثمرة الدين ، وقديماً قال علماؤنا : «الدين خلق ومن زاد عليك في الخلق ، زاد عليك في الدين» . وترجع أهمية هذا الموضوع - في تصورى - من أن الكتب المعروضة كمراجع ومصادر في علم الاخلاق والتي يتم تدريسها ويعتمد عليها الباحثون والفلاسفة تنطوي على أخطاء جسيمة ، فعلى سبيل المثال هناك كتاب يذكر أن مصادر الأخلاق الإسلامية ثلاث .. وهي الفلسفات القديمة ، الصينية والهندية والبابلية والمصرية القديمة ثم الفلسفة اليونانية . وأخيراً الكتاب والسنة . ويقول كتاب آخر إن الأخلاق الإسلامية بلغت قمة تطورها ونضجها عندما اتصلت بالأخلاق اليونانية .. ومن هذا المنطلق تبدو أهمية الموضوع !

إلا أننى لا أتفق مع د . أبو اليزيد في حشده المناهج الأخلاقية لدى السابقين في عصور متعددة ، عند المحدثين والفقهاء والمتكلمين والصوفية ، في هذه الصفحات التي لا تخرج عن كونها إشارات تلغرافية لا نستطيع أن نبني عليها أحكام ، بالإضافة إلى أنها لا تخلو من تجاوزات .

فمثلاً عندما يتحدث عن منهج المتكلمين الأخلاقي ، لا يتحدث إلا عن المعتزلة ، وكأن المعتزلة هم الذين يمثلون المدارس الكلامية . كما أنه عندما يتحدث عن المتصوفة يتحدث عنهم جملة ، وهذا ما لا نوافق عليه ، لأن المتصوفة مدارس واتجاهات .

بقى لي ملاحظة عامة على الندوة .. حيث ألاحظ أن الندوة لا تعالج موضوعها بشكل مباشر . ومعظم بحوثها وتعليقاتها تلور حول الموضوع ولا تتناوله بشكل مباشر . وقد كنت أتوقع أن تناقش الندوة مفهوم الفلسفة الإسلامية المعاصرة وأسسها وأهدافها ومجالاتها وموضوعاتها وحدودها ، لندخل بعد ذلك إلى الحديث عن ضوابطها . أما الموضوعات

المطروحة حالياً فيمكن أن توضع تحت عنوان آخر وليس تحت « نحو فلسفة إسلامية معاصرة » ، وشكراً .

د . عاطف العراقي :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية فإنني مازلت مصراً على التمييز بين ما يسمى بالأخلاق وما يسمى بعلم الأخلاق . فالمعروف أن علم الأخلاق له مجموعة من المناهج والمشكلات التي يبحث فيها ، أما أن نأتي ببعض الأقوال المتقطعة من هنا وهناك فإن هذا لا يمت من قريب أو بعيد لعلم الأخلاق .

وبالنسبة لصلة هذا البحث بموضوع الندوة ، فإنه كأكثرية البحوث السابقة لا يرتبط من قريب أو بعيد بموضوع الندوة . فقد أصبح ما يربطنا بالندوة هي اللافتة المكتوبة عليها عنوانها حيث لا تتصل غالبية البحوث - ومنها هذا البحث - بالفلسفة الإسلامية المعاصرة .

أما بالنسبة لغلبة الطابع الاستشراقي على الدراسات الأخلاقية المعاصرة فقد ذكر الزميل مجموعة من الأسباب تتصل بأحمد صبحي وتوفيق الطويل الخ . وأنا أسأل أين الاتجاهات الاستشراقية في دراسات توفيق الطويل وفي دراسات أحمد صبحي بل أسأل أيضاً أين الإشارة إلى دراسات محمد عبد الله ومحمد يوسف موسى ... الخ . ولست أدري لماذا بدأنا ننظر ونحن في القرن العشرين إلى الدراسات الاستشراقية وكأننا ننظر إلى أمراض خبيثة لا يمكن معالجتها ، وهذا ما نجده في كتب مطبوعة . خاصة بعد انتشار ظاهرة المذكرات التعليمية - وهذه ظاهرة يؤسف لها - فالطلبة يتخرجون الآن من الجامعات وهم لا يعرفون شيئاً عما كتبه توفيق الطويل وأحمد صبحي أو محمد يوسف موسى ، وأتحدى أن يكون قد تخرج إنساناً من الجامعة درس الأخلاق ، ويعلم شيئاً عن هذه الكتابات . فالأسف الشديد تحولت الجامعة إلى قطاع خاص يحدد فيه المدرس المنهج ويستبعد تماماً الكتب والمراجع القيمة التي يجب ألا يتخرج الطالب إلا ويكون ملماً بها . وأعود فأتساءل أين الطابع الاستشراقي في هذه الدراسات في الوقت الذي قالوا فيه (توفيق الطويل وغيره) إن هناك جوانب أخلاقية عند المعتزلة وعند الأشاعرة وعند الصوفية وبعض فلاسفة الإسلام .

أما إذا قلنا إن هناك بعض الأشياء السابقة على المعتزلة أو الفلاسفة أو الصوفية فهي لا تغدو أن تكون مجموعة من المقتطفات التي لا تدخل في مجال علم الأخلاق ، وإن كانت تدخل في الأخلاق . ومن هنا لا بد أن نميز بين الأخلاق وعلم الأخلاق .

وبالنسبة للتعميم فكما أشار الباحث .. هل نستطيع أن نسوّى في مجال الأخلاق بين أصحاب التصور الصوفي وأصحاب التصور الفلسفى؟! ومن هنا يجب أن نبتعد عن التعميم لأنه يؤدي بنا إلى كثير من الأحكام الخاطئة .
وأعود فأقول إذا أردنا لأنفسنا أن نخترنا كل باحث جاد مستقبلاً فإن علينا أن نتأثر بالغريبين في مناهجهم ، ولا بد أيضاً أن نميز في هذا المجال بين ما يسمى أخلاق وبين ما يسمى بعلم الأخلاق . لأنه إذا عرض على هذا البحث ، لقلت إنه بحث في الأخلاق وليس بحثاً في علم الأخلاق ، وشكراً .

د . حسن الشافعى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فيما يتعلق بموضوع الحرية فمازلنا نفهم الحرية على أنها أن يفعل الإنسان ما يحلو له في حدود القانون الوضعى ، وهذا هو المفهوم الغربى . ونحن نحتاج في الواقع إلى تصحيح هذا المفهوم وتحديدده وقد قال د . أبو اليزيد إن الحرية هي العبودية لله وهذا تعريف يمكن أن نتطرق منه مع الأخذ من الكتاب والسنة لوضع تعريف محدد لها ، خاصة وأن المفهوم الحالى في الأمة العربية لهذه الكلمة غير واضح ، وهذا موضوع خطير ينبغي أن تحسمه هذه الندوة .

فيما يتعلق بالوسائل والغايات ، فإن ما يعتبره الغربيون من الغايات ، يعتبر عندنا من الوسائل في مجال الأخلاق .. وأعتقد أن هذا موضوع كبير جداً ، أرجو أن نتاح لنا فيما بعد فرصة الحديث فيه بشكل واسع .

لا أتفق مع د. أبو اليزيد في أن الوسط العدل هو الوسط بين مقولتين . فهذا تعبير فلسفى قديم . وقد أورد الغزالي في « قوت القلوب » تعبيراً جميلاً جداً في وصف العدل في الفكر والسلوك والتطبيق ، كما أن هناك أكثر من ٨٠ آية قرآنية تشير إلى هذا الوسط الجميل مثال ﴿وجعلناكم أمة وسطاً﴾ و ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾ . فالوسط العدل هي النظرية الأخلاقية الإسلامية . وهناك أكثر من ٨٠ معنى للوسطية في القرآن الكريم .. ومن هنا فإن الفلسفة الأخلاقية في الإسلام ليست هي تحقيق أكبر لذة ممكنة كما في الفلسفة الغربية ، وإنما هي تحقيق الوسط العدل في الفكر وفي السلوك .

كنت أتمنى أن يشير د . العجمي في بحثه الجميل إلى موضوع الفتوة في الإسلام الذى يحمل معنى جميلاً جداً ، وليس مدروساً ، ولدى طالب يعد دكتوراه في هذا الموضوع ولا

يجد فيه مراجع كافية ، رغم جمال الموضوع . فالفتوة نجدها في الأنبياء بمعان متعددة كالصدق والظاهر والباطن والتواضع . وهو موضوع أخلاقي كنت أتمنى أن يضيفه د . العجمي إلى البحث .

كما كنت أتمنى أن يتناول القدوة وسماحتها ، والقدوة هنا هي شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم في خلقه . فما هي الوسائل التي نستخدمها لنقتدى به ، ولتكون لنا فلسفة أخلاقية مأخوذة من القرآن والسنة . ولو رجعنا إلى كتاب « قوت القلوب » لوجدنا فيه هذه النقاط ، وكذلك كتاب « إحياء علوم الدين » .

ومن الموضوعات التي يجب أن تبحث في هذا الإطار المحاكاة والتكلف والتطهر والطاعة وأيضاً التعلم الشرطي أو الفعل المتعكس الذي وجد لدينا قبل الغرب ، وكذلك مسألة الترغيب والترهيب ، والتخلي والتحلى الخ .

أما فيما يتعلق بموضوع الانحراف ، فإننا نختلف تماماً عن الأخلاق الغريبة فيه .. فهو في الأخلاق الغريبة ثلاثية .. ويحددها أفلاطون بالعقل ثم القوة الشهوية والقوة الغضبية مع التوازن بين هذه القوى الثلاث . أما لدينا فإن موضوع الانحرافات له أربعة أنواع هي : الجاهل ، ثم الشهوى ، ثم المنحرف ، ثم الشرير - ومن الممكن علاج الجاهل عن طريق تعليمه ، وعلاج الشهوى والمنحرف . ولكن الشرير لا يمكن علاجه . وهذه المعاني موجودة لدى ابن خلدون والغزالي . وهذا يؤكد تميز المنهج الأخلاقي الإسلامي الواضح .

كذلك - فإن الفلسفة الغريبة تشير إلى القوى النفسية على أنها ثلاث قوى هي العقل والشهوة والغضب ، بينما تصنيف الفلسفة الإسلامية وتحديدها في أربعة قوى هي : العلم والعقل ، والشهوة ، والغضب ، وسبق وأن ورد ذلك في إحياء علوم الدين للغزالي وكتاب قوت القلوب وأوردها أيضاً المحاسبي والترمذي . وهناك مئات من الذين كتبوا في هذه النقطة ، وشكراً .

د . جمال الدين عطية .:

بسم الله الرحمن الرحيم .. لدى ثلاثة استفسارات للدكتور أبو اليزيد ، وبعض الردود على استفسارات الزملاء . والاستفسار الأول يتعلق بعلم الأخلاق .. فهل ترون أنه قد وصل إلى الدرجة التي يمكن أن يفصل فيها عن الفلسفة ، أم أنه مازال محتاجاً إلى البقاء في حضن غلم الفلسفة ؟!

والثاني .. ما هي الحدود الفاصلة بين علم الأخلاق وبين نظرية القيم أم أن هناك تداخلاً وتطابقاً بين الاثنين ؟!

أما الاستفسار الثالث فيتعلق بكتاب د . محمد عبد الله دراز ... فهل ترون أنه اتجه الاتجاه السليم في إقامة نظرية للأخلاق مستمدة من القرآن . أم أنه كما قلتم عن محاولة الأصفهاني ، حشد من الآيات القرآنية ولكن في هيكل أو ثوب أوروبي ؟

بالنسبة لما أثاره د . العراقي . فإن المعهد يقوم بطبع - ليس فقط أبحاث الندوات - ولكن أيضاً المناقشات ، ونحن نطلب من مقدمي البحوث إعادة النظر في بحوثهم بعد هذه المناقشات قبل أن يتم طبع أعمال الندوة ، كما يفعل الغربيون في مثل هذه الندوات ، كما أشير إلى أن البحث يتم تقييمه ومراجعته قبل أن يقرر تقديمه في الندوة .

أما ما أثاره د . محمد الشرقاوي فإنني أشير إلى أن المعهد عندما فكر في عقد هذه الندوة حدد لها أربعة محاور وصولاً للغرض منها . فالمحور الأول هو دراسة الماضي وتقييمه حتى يمكن الاستفادة منه في بناء فلسفة إسلامية معاصرة ، والمحور الثاني يتعلق بمجالات التجديد التي جرت في الفلسفة الإسلامية في الآونة الأخيرة ، أما المحور الثالث وهو لب هذه الندوة فهو علاقة الفلسفة بواقعنا المعاصر ، أما المحور الأخير فيتعلق بتدريس الفلسفة الإسلامية . ولكن مع الأسف فإن البحوث التي وصلتنا تتعلق معظمها بالمحور الأول ويقع القليل منها في المحاور الثلاثة الأخرى . ونأمل أن نعالج هذا النقص من خلال المناقشات والتوصيات بحيث نستطيع الرد على الاستفسارات التي يثيرها تطلعنا إلى إنشاء فلسفة إسلامية معاصرة ، دون الوقوف كثيراً عند قضايا الماضي وتصفية المواقف التي لم نستطع تصفيتها خلال القرون الماضية .

تعقيبات د . أبو اليزيد العجمي على المناقشات :

بالنسبة لما قاله د . عبادة ، فقد أشرت إلى ما قدمه د . عبد الرحمن إبراهيم ضمن البحث . ولكنني لم أخض فيه عند العرض . أما مسألة التأثير والتأثر فإنني مؤمن بأنه لا بأس من الحاجة إلى ثقافات أخرى ، ولكن يظل الفكر الأخلاقي أو الفكر الإسلامي عامة متميزاً ومتأسبكاً . وهذا هو الفارق بين التقدم الثقافي الذي حدث وقت أن كان المسلمون أقوياء ، وبين واقع المسلمين الآن .

أما عن إضافة الغزالي وابن تيمية وابن القيم ، فقد حاولت قدر الطاقة أن أضع حداً زمنياً

تقريباً ، ولكنى أدرك أن الإمام الغزالي كان يحمل على ذريعة الأصفهاني ، وأعلم أن هناك دراسة للدكتوراه عن الأخلاق عند ابن تيمية ، وأعلم أيضاً أن الجزء العاشر من الفتاوى لابن تيمية هو عن علم السلوك . ولكن ضيق المكان اضغطني إلى عدم إيضاح ذلك .

أما فيما يتعلق بعدم وقوف المسلمين عند حد النية وتعميقهم للأمور والحديث في الإخلاص والصدق .. فإنني مع موافقتي على ذلك أقول إن سعيداً الطراز قد سبق الإمام الغزالي في ذلك وله كلام جيد في هذا المجال .

أما عن ملاحظات أستاذتنا الدكتورة فوقية حسين .. فإنني لم أقل إن المعتزلة هم فقط الذين يربطون بين الأخلاق والعمل ، وأعلم أنه على جميع المسلمين أن يربطوا بين الأخلاق والعقيدة ، بل إن الأخلاق - كما قال د. الشرقاوي - هي نتاج العقيدة . وجزء من دلالة العقيدة .. أخلاق . ولكنى ذكرت المعتزلة باعتبارهم ممثلين لعلم الكلام كما يكاد يجمع المؤرخون على ذلك.

أما الأثر اليوناني لدى الفلاسفة ، فقد كنت أرصد مراحل الفكر الأخلاقي لدى المسلمين ، ومع ذلك فقد أشرت إلى أنهم كانوا يأخذون من اليونان بدون استسلام حيث كانوا يوازنون ثم يختارون ما يتوافق مع المعاني الإسلامية .

وبالنسبة للملاحظات د . محمد الشرقاوي فإنني أوافقه فيما ذكره بخصوص الكتب المتداولة وقد أشرت إلى بعضها ، ولكن حشد كل المناهج في هذا البحث فيه ظلم للموضوع . وأرى أن البحث لا يقاس بالمادة المعرفية بقدر ما يطرح من قضايا للبحث والتوسع . وقد أذيع سرّاً إذا قلت إن هذا البحث يأتي ضمن خطة عمل كبيرة لدراسة مصادر الأخلاق الإسلامية .

أما بالنسبة للدكتور عاطف العراقي ، فإنني أميز بين الأخلاق كسلوك وبين علم الأخلاق كمبادئ ومواقف تحكم السلوك . ولكن أتحدث هنا عن أن المسلمين لهم فكر ، وهذا الفكر مع بساطته فيه مبادئ أخلاقية تحكم وتضبط ، أي أتحدث عن علم معياري هو علم الأخلاق .

كما أنني لم أقل إن كل الناس وقعوا في جانب الاستشراق ، حيث إن أمامي تجارب معاصرة تنفي ذلك كما جاء لدى د . صبحي و د . يوسف موسى بالإضافة للأستاذ أحمد أمين . ولكن قلت إن المستشرقين الذين درسوا الأخلاق في جامعة القاهرة وكتبوا فيها كان لهم تأثير.

أما عن التعميم على الصوفية فقد كنت أذكر اتجاهها وليس تاريخ الصوفية . ولى رسالة ماجستير حول الأخلاق عند الصوفية تتناول هذا الأمر بالتفصيل الدقيق والممل .
وبالنسبة للملاحظات د . حسن الشرقاوى فأنا لم أقل إننا ندين بالوسط الأرسطى ، ولكنى ذكرته عندما ذكرت الذين أخذوا به أو اعتبروه شيئاً من الأثر اليونانى عندهم .

أما مطلبه الخاص بمبحث للفتوة أو القدرة ، فقد كان هذا ممكناً لو أننى خططت لأن يكون البحث شاملاً للأصول النظرية وللقضايا والتطبيقات ، ولعلنا نهم بهذا فى أعمال مقبلة .

أما عن تساؤلات د . جمال الدين عطية . فهناك بالفعل فرع للأخلاق من فروع الفلسفة العملية . وهو فرع مهم للمسلمين حيث إنه جزء من العقيدة ، ويمكن أن يتجاوز مع علم العقيدة الذى يمكن أن يستفيد منه فى التأثير على سلوك المسلمين .. ويمكن لهذا الفرع أن يستقل بنفسه تماماً ليأخذ نصوصه من المعتقدات ، وضوابطه من الفكر الإسلامى بصفة عامة ، ويتناول الفعل الخلقى والالتزام والشخصية الخلقية من خلال النصوص الإسلامية .

أما العلاقة بين علم الأخلاق وعلم القيم فهى متداخلة ؛ لأن القيم جزء من مباحث علم الأخلاق ، كما أن القيم الكبرى يندرج تحتها أخلاقيات كثيرة .

أما كتاب الدكتور جلال فإن له بحثاً آخر نُشر فى دار العلوم ويمكن أن يجيب عن هذا السؤال .. أما الدكتور دراز فقد أسس نظرية أخلاقية حيث أخذ الشكل وملاه بمجموعة من الآيات ، ووضع فهرساً للآيات يمكن أن يكون دليلاً لمن يريد أن يرقى إلى هذه الآيات ويبحث المسئولية والجزاء ويقدم نموذج لنظرية إسلامية فيها . وشكراً لكم .



الدين والفلسفة عند محمد إقبال

د. عبد الحميد مدكور

مدرس فلسفة - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الدين والفلسفة

عند محمد إقبال

للدكتور عبد الحميد مذكور

تمهيد :

محمد إقبال شاعر ومفكر إسلامي كبير ، ولد بالهند في العقد الثامن من القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٧٣ أو ١٨٧٧) بمدينة سيالكوت ، بمقاطعة البنجاب ، لأسرة ذات أصل برهمي عريق ، أسلم أحد أجداده قبل ميلاده بقرنين من الزمان ويرى بعض دارسيه أنه كان أقدم من ذلك بكثير . وقد نشأ في ظل أبوين يتصفان بالتقوى والورع والحرص على شعائر الإسلام وأخلاقه . وقد كان أبوه حريصاً على أن يتعلم « إقبال » اللغة العربية ، وأن يكون حافظاً للقرآن الكريم ، مداوماً على تلاوته بتدبر ووعي ، وكان لذلك - كما صرح هو بذلك - أثر واضح في شعره ونثره ، وتكوينه الوجداني والفكري .

وقد اتسمت ثقافته بطابع موسوعي تألفت فيه الثقافة الإسلامية والأجنبية . وتكاملت فيه العلوم الشرقية والغربية . وكان من العلوم الإسلامية التي عنى بها : الفقه والأصول ، وتاريخ التشريع ، والتاريخ الإسلامي ، وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، وكان له - فيما كتبه عنها - نظرات منهجية وآراء نقدية ، ينصب كثير منها على العلوم الثلاثة الأخيرة . وكان متقناً و ذا إلمام واسع ببعض اللغات الشرقية كالفارسية والعربية ، والسانسكريتية ، وبعض اللغات الغربية كالإنجليزية والألمانية والفرنسية ، وكانت اللغات الغربية معيماً له على أن يضرب بسهم وافر في مجالات ثقافية متنوعة كالإقتصاد والقانون والأخلاق والفلسفة ، وقد نال في بعضها شهادات عليا ما بين ١٩٠٥ ، ١٩٠٨ ، فنال درجة في فلسفة الأخلاق من إنجلترا ، كما حصل على درجة الدكتوراه من ألمانيا عن تطور الميتافيزيقا في فارس ، ثم عاد إلى لندن

لينال منها شهادة في القانون ، وليلتحق بإحدى مدارس العلوم السياسية فيها فترة من الوقت .
وقد التقى في الهند وفي أسفاره المتكررة - للدراسة أحياناً ، وللإسهام في النشاط السياسي
المتعلق بمستقبل الهند أحياناً أخرى - بعدد من كبار المستشرقين أمثال : توماس أرنولد
وبراون ، ونيكلسون ، وأسبن بلاسيوس ، كما التقى ببعض كبار الفلاسفة الأوروبيين من
الفيلسوف هنري برجسون وأتاحت له إقامته بأوروبا الفرصة ليتعرف على فكر فلاسفة
وأعلامها ، وعلى مواطن القوة والضعف في حضارتها . وأن يكون حديثه عنها قائماً على
الخبرة والمعرفة المباشرة .

ولم تُحل هذه الاهتمامات الثقافية الواسعة دون اهتمام إقبال بمشكلات أمته ، فقد كا
من كبار المشتغلين بها ، وسافر من أجل ذلك إلى إنجلترا مرات متعددة ليشترك في مؤتمرات
المائدة المستديرة الذي عقد بها ما بين ١٩٣٠ ، ١٩٣٢ ، كذلك رأس مؤتمر مسلمي الهند
أكثر من مرة ، وكان أول من نادى ١٩٣٠ بإنشاء دولة مستقلة لهم ، ولكن أمله هذا
يتحقق في حياته ، بل أدركته المنية ١٩٣٨ قبل أن تتأسس دولة باكستان المستقلة
عام ١٩٤٧^(١) .

وقد ترك محمد إقبال مؤلفات ، ودواوين شعرية كثيرة ، ضمنها خلاصة آرائه وأفكار
وآماله^(٢) ، وهي تدل على تلك الروح النقدية البناءة في نظرته إلى التراث الإسلامي ،
تدل على تلك الرغبة المتوهجة في بعث روح الحياة والقوة في حياة المسلمين ، حتى يتمكن
من أن ينفذوا عن كاهلهم غبار التخلف والجمود ، وأن يواجهوا مشكلاتهم الواقعية ، أ
يشاركوا في حضارة عصرهم ، دون تفريط في ولائهم لدينهم وتراثهم ، ومقومات أصالتهم
وشخصيتهم ، ولذلك يمكن اعتباره واحداً من كبار مجددى الفكر الإسلامى في العصر
الحديث . ولا يتسع المقام للحديث مستوعب لجوانب فكره ، وعناصر التجديد فيه ، ول
سنكتفى بتناول جانب من جوانب فكره ، وهو الجانب الذى يتعلق ببيان رأيه في الموازنة
بين الدين والفلسفة ، وما يترتب على ذلك من نتائج تتعلق برأيه في الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة
الإسلامية .

أولاً : الموازنة بين الدين والفلسفة :

يذكر إقبال أن الدين والفلسفة والشعر الرفيع^(٣) تتناول المسائل الكبرى ، المت
بالوجود والأخلاق ، وهي تقدم - أو تحاول أن تقدم - إجابات عن تلك التساؤلات .

تشغل العقل الإنساني ، الذي لا يستطيع أن يتجاهل هذه التساؤلات بسبب أهميتها الجوهرية وهي أهمية تجعلها دائمة الإلحاح عليه ، بغية الوصول إلى إجابات يطمئن إليها ، ويعتمد عليها . ومن هذه التساؤلات ما يتعلق بطبيعة الكون الذي نعيش فيه ، وبنائه العام ، والبحث عن جوهره الثابت الذي يكمن خلف التغيرات البادية فيه ، ثم البحث عن مكان الإنسان ومكانته في هذا الكون ، وعن طبيعة السلوك الذي يتفق مع هذه المكانة التي يحتلها الإنسان في الوجود . وعلى الرغم من أن الدين والفلسفة والشعر تهتم بهذه المسائل الجوهرية الحيوية فإن الإجابات والتفسيرات التي تقدمها لها ليست في درجة واحدة من حيث معرفة الحقيقة ، ولا من حيث مستواها ، ولا من حيث السبل التي سلكتها إلى هذه المعرفة ، ولا من حيث مقدار الوثوق واليقين فيها .

فالمعرفة المستفادة من هواتف الشعر - كما يقول إقبال « شخصية بالضرورة ، في نوعها وفي طبيعتها ، وهي مجازية مبهمه غير محددة . والدين - في أكمل صورته - يسمو فوق الشعر ، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة ، وفي موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره ، فهو يفسح مطالبه ، ويستمسك بأمل لا يقل - في شيء - عن شهود الحق شهوداً مباشراً »^(٤) ويشير إقبال في هذا النص إلى عدد من الفروق بين الدين والشعر ، فالرؤية الخاصة بالشعر ذاتية ، وهي كذلك - تتجه وجهة المجاز والرمز الذي يضيف عليها نوعاً من الإيهام والغموض ، الذي يكتسب قيمة في الشعر إذا كان قائماً على أسس فنية ، ويترتب على ذلك أن تكون هذه « الرؤيا الشعرية » مقصورة على صاحبها ، قاصرة عن أن تقدم رؤية عامة أو منهجاً شاملاً للعلم والفهم والتفسير والسلوك . ولا يرق الشعر - هنا - إلى مجال المقارنة مع الدين ؛ لأن الدين - من حيث المعرفة - يتجاوز الفرد إلى الجماعة ، ويتخطى الخيال إلى الحقيقة ، ويلجأ إلى الوضوح والتصريح أكثر مما يلجأ إلى الرمز والإيهام ، ويحيط بالحقيقة إحاطة شاملة لا يرق الشعر إليها بسبب عجز الإنسان ، وقصوره عن الإحاطة بها .

فإذا خرج الشعر - بسبب هذه الفروق - من مجال المقارنة بقي الدين والفلسفة ، وهما نظامان للعلم ، ظهرا على مدار التاريخ ، تجاوزا أحياناً ، وتصارعا أحياناً أخرى ، وانفرد أحدهما عن صاحبه في بعض الأحيان ، وليس يعني ذلك أنهما يستويان في الدرجة ، أو أن حقائقهما لها نفس المكانة ، فكل منهما له منهجه ووسائله وغاياته ، وبينهما - في هذه الجوانب كلها - فروق واختلافات ، وبينهما - قبل ذلك - خلاف في مصدر كل منهما ،

فالدين يرجع إلى الوحي ، والفلسفة ترجع إلى العقل ، ويترتب على هذا الفرق الجوهرى فروق كثيرة ، ومن هذه الفروق التى أشار إليها إقبال ما يأتى :

أ - أن الفلسفة تمثل سعى الإنسان الدائب إلى المعرفة بنفسه وبالعالم من حوله ، وهى جهد بشرى يخطئ ويصيب ، وقد يعجز العقل أحياناً عن معرفة الحقيقة القصوى ، ويقنع - عندئذ - بمعرفة جزئية لها ، بل إنه قد لا يتمكن - فى بعض الأحيان - من التوصل إلى معرفة يقينية حول بعض المسائل الهامة التى تفرض نفسها عليه ، ويظهر هذا العجز فى تلك الإجابات المختلفة التى قد تصل إلى التناقض والتضارب ، حول موضوع واحد ينظر العقل إليه من زوايا مختلفة .

والأمثلة على هذا كثيرة يزخر بها تاريخ الفلسفة قديماً وحديثاً . ومن الأمثلة التى نجدها لدى إقبال ما ذكره من تساؤل صاغه على النحو التالى :

ما العالم ؟ ما آدم ؟ وكأن إقبالاً يشير بهذه الأسئلة إلى المباحث الكبرى فى الفلسفة حول الوجود والمعرفة والقيم ، أو حول الطبيعة والإنسان^(٥) . ويجب إقبال على هذه الأسئلة إجابة يقتبسها من أحد كبار شعراء الفرس وهو حافظ الشيرازى الذى يقول :

« ... ولا تبحث فى شئون الدهر ، فلم يحل أحد بالفلسفة ، ولن يحل هذا اللغز »^(٦)

أما الدين فإنه - فى موقفه من الحقيقة الكلية - يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره كما سبق القول ، وهو يسد مسيرة العقل فى طلبه للحقيقة ، ويسمو به نحو الكمال ، ويعاونه على التخلص من عجزه وقصوره ، أو هو بتعبير إقبال « يعطى للفكر جناح جبريل »^(٧) ، ولذلك لا يصل منكر النبوة إلى كمال الفكر ، بل يظل يتخبط فى ظلمات الجهل والشك والحيرة ، ومن ثم يوصى إقبال أهل الفكر بضرورة الإيمان بالنبوة ، والاستمداد منها « فلا تجمعُ منها ، ولو كنت عقلاً كلياً »^(٨) .

(ب) ومن الفروق بين الفلسفة والدين أن المعرفة التى تتوصل إليها الفلسفة - بعامة - تختلف عن المعرفة التى يمكن تحصيلها من الدين ، فالمعرفة فى الفلسفة حصيلة جهد عقلى نظرى يقوم به العقل لموضوع بحثه ، محاولاً فهم أسرارهِ ، وكشف غموضه ، فإذا توصل العقل إلى شئ من الفهم أو التفسير فإنه يقوم بصياغته صياغة يراعى فيها مذهبه الذى ارتضاه لنفسه ، ومبادئه التى اقتنع بصحتها وسلامتها ، مراعيّاً ألا يقع فى تناقض مع الأسس التى يرى صوابها ، والأمر - فى جملة - لا يزيد عن كونه نشاطاً عقلياً نظرياً خالصاً ، وهذا الطابع النظرى يشمل مراحلها كلها ، منذ تحديد المشكلة ، إلى

حلها ، وسواء في ذلك ما يتعلق بعرضها أو بالمنهج الذى يسلكه إلى حلها ، أو بالبرهان على ما يتوصل إليه من رأى فيها ، وقد لا يزيد الأمر - أحياناً - عن عرض وجهات النظر في المسألة موضوع البحث دون اختيار موقف محدد لآراءها ؛ بسبب صعوبتها أو تكافؤ الأدلة المتعلقة بالجوانب المختلفة فيها . ويلاحظ أن غلبة الطابع النظرى على الفلسفة - في الجانب الأعظم من تاريخها ونشاطها - قد عرضها للهجوم من بعض المدارس الحديثة في الفلسفة وإن اختلفت دوافع هذا الهجوم ومنطلقاته . فالفلسفة الماركسية - مثلاً - لا تكفى بأن تكون وظيفة الفلسفة هي تفسير طبيعة العالم ، بل تطلب منها أن تسعى إلى تغيير هذا العالم ، لن تكون الفلسفة - عندئذ - نشاطاً نظرياً خالصاً ، بل إنها ستكون رائدة للفعل ، وثيقة الصلة به ^(٩) . والفلسفة البرجماتية - كذلك - لا تنظر إلى الفكرة في ذاتها كما تفعل الفلسفة غالباً ، وإنما تنظر إليها في ضوء الآثار التي تترتب عليها ، فتكون الفكرة صادقة إذا كانت مفيدة لحياتنا ، وتكون كاذبة إذا كانت ضارة لها . وبهذا تتحرر الفلسفة عند أقطاب هذه النظرية من التجريد ، وتكتسب سجية العلم ، وعريكة الحياة العملية ، وتُنزل المثالي من مثاليته إلى الأشياء الواقعية والعبرة - عندئذ - بالتأثير لا بالتصورات المجردة ^(١٠) .

ويختلف الدين - عند إقبال - عن الفلسفة من هذه الناحية ، فالدين لا يكفى بالجانب النظرى أو المعرفى فيما يسوقه من المبادئ ، أو فيما يعرضه من الحقائق ، بل إنه يدفع الإنسان دفْعاً إلى شهود الحق شهوداً مباشراً ^(١١) والفلسفة - إذن - كما يقول إقبال : « نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق » ^(١٢) .

وقد تلقى إقبال هذه الدروس عن الدين منذ نعومة أظافره ، وكان أبوه هو الذى لقنه إياها عندما عوّده على تلاوة القرآن الكريم كل يوم بعد صلاة الصبح ، وكان يسأله في كل يوم عما يفعله بعد الصلاة فيجيبه بأنه يقرأ القرآن ، وظل على ذلك ثلاث سنوات ، يسأله السؤال نفسه ، ويتلقى منه الإجابة نفسها ، وذات يوم قال له إقبال : « ما بالك يا أبى تسألنى نفس السؤال ، وأجيبك جواباً واحداً ، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال من غد . فقال : إنما أردت أن أقول لك : يا ولدى اقرأ القرآن كأنما نزل عليك ^(١٣) » وليست القراءة - على هذا النحو - تلاوة باللسان وحده وإنما هي تلاوة بقلب يقظ ، وشعور مرهف ، ووعى متفتح وذهن حاضر ، وهي اتصال متجدد يمنح القلب صفاء وجدة وحياة ، بحيث يكاد يخلق خلقاً جديداً .

ولقد كان لهذا الدرس الذى تعلمه من أبيه أثر بالغ فى حياته كلها ، كما كان ذا أثر واضح فى تفكيره وفى نظراته إلى الدين وشعائره التى كان حريصاً على أن تنجو من إلف العادة ، وجمود الأداء الظاهرى الخالى من الخشوع والحضور بين يدي المعبود فكلمة التوحيد - بحسب تعبيره - ليست مجرد قول ، إنها ليست سوى سيف لا يرحم « ولا إله إلا الله : ضرب ، وضرب فعال »^(١٤) فهى فى قلب المؤمن قوة لا تقهر ، وهى تمنحه الصلابة والكرامة والعزة ، وهى - فى يده - سلاح من أمضى الأسلحة التى تحطم الشرك والنفى والظلم ، وتحرره من الضعف والهوان والاستخذاء ، والصلاة تلبية لشوق كامن فى النفس الإنسانية للاتصال والمشاركة ، وهى تعرف وتأمل ، ولكنها فى أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد ، إنها سمو فوق التفكير لتحصيل الحقيقة ذاتها ، وهى لا تكتفى - كما تفعل الفلسفة - بالبحث عن الآثار ، بل إنها نوع من المعرفة التى تبتغى الفور بالمطلوب ذاته لا بآثاره ، والدين - إذن - لا يقنع بمجرد الإدراك ، بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال أكد بموضوع علمه^(١٥) .

ولذا كان إقبال قد تعلم هذا الدرس من أبيه ، ثم تأثر به فى نظراته إلى الدين وشعائره فقد أراد أن يكون لولده نصيب مما تعلمه ، ولذا أوصاه بألا يكتفى بترديد شهادة التوحيد دون استحضار لمضمونها ، ودون تحقيق بمقتضياتها ، « يابنى خذ من الاحتراق فى : لا إله إلا الله ، خذ منى هذا الحنين إلى العودة إلى الحبيب ، وخذ منى وقف القلب عليه وحده ، فإن قلت : لا إله إلا الله فقلها - إذن - بالروح ، كى تهب روائح الحبيب من كيائك »^(١٦) .

(ج) وقد رتب إقبال على هذا الفرق بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن الدين - بسبب ما له من هيمنة على الإنسان - فى جملته - : عقلاً وشعوراً - قادر على التأثير فى الإنسان وتحريكه ، وإيقاظ قواه الكامنة ، وتغيير سلوكه ، أما الفلسفة فإنها - فى رأيه - عاجزة عن هذا التأثير والتغيير . ويوضح إقبال فكرته هذه بقوله : « إن التجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها ، وهذا هو السبب فى أن التفكير المجرد لم يؤثر فى الناس - إلا قليلاً - فى حين أن الدين استطاع - دائماً - أن ينهض بالأفراد ، ويبدل الجماعات ، بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال »^(١٧) .

ويمكن القول بأن هذه الملاحظة التي يديها إقبال - هنا - صادقة فيما يتعلق بالدين ، وفيما يتعلق بالفلسفة على حد سواء ، فالأنبياء والرسل كانوا ذوي تأثير - لا يكاد يلحق - في تاريخ المجتمعات البشرية التي جاءوا إليها ، والرسالات التي جاءوا بها تظل - من بعدهم - في أحيان كثيرة - صالحة لإحداث هذه التغيرات في المجتمعات التي تعتقها وتمسك بها ، ومن جهة أخرى لا تملك الفلسفة هذه الميزة ، بل إنها تكون عاجزة عن التأثير والتغيير إلا إذا تحولت إلى عقيدة أو أيديولوجية ، فإذا حدث لها هذا التحول في نفوس أصحابها وأتباعها فإنها تكون قد انتقلت انتقالاتاً يقربها من الدين ، ويكون لها - عندئذ - من الهيمنة على من يؤمن بها ما يجعلها قادرة على التأثير فيه ، بل قد يصل الأمر إلى حد اقتدائها والتضحية من أجلها ، أما إذا ظلت الفلسفة أفكاراً مجردة فإنها تفتقد الحيوية والحرارة المؤثرة في القلب ، ويعبر إقبال عن ذلك بقوله : « حين لا يصبح للمعرفة نصيب من العشق لا تكون سوى مسرح للأفكار ، هذا المسرح هو سحر السامري »^(١٨)

(د) ومن الفروق التي أُلح إليها إقبال هذا الفرق المنهجي الهام بين الدين والفلسفة ، وهو فرق يترتب عليه اختلاف موقف المتبع لدين عن موقف الفيلسوف .

فالفلسفة بحث عقلي حر ليس فيه مسلمات ، وهي تضع كل شيء موضع الشك ، ويخضع كل شيء فيها للنقد والتحريض ، ولا يعلو فيها شيء على المسألة وتوجيه الملاحظات ، واستقصاء الاحتمالات ، والمفاضلة بينها إذا كان ذلك ممكناً ، واختيار أقواها - عند ذلك - حجة ، وأرجحها يرهانا ، فإذا لم يكن ذلك ممكناً فلا ضير على الفيلسوف أن يعلم أنه لم يتمكن من الوصول إلى رأى راجح في المسألة بسبب صعوبتها وتعقيدها ، ولا ينال ذلك من قدر الفلسفة عند أصحابها لأن المهم - لديهم - هو مقدار ما يتحقق للمفكر من حرية البحث والفكر ، بحيث لا يكون نشاطه العقلي خاضعاً لشيء إلا لمقتضيات البحث ذاته .

ويختلف هذا الموقف عن موقف المؤمن بدين أو عقيدة ؛ لأن الدين يتطلب من المؤمن به الاتباع والتسليم^(٢٠) وهناك - كما قال أبو سليمان المنطقي - من قبل - في رده على إخوان الصفا : « يسقط لِم ، ويبطل كيف ، ويزول هَلَا ، ويذهب لَوْ وَلَيْتَ في الرجح ؛ لأن هذه المواد عنها محسومة ، واعتراضات المعارضين عليها مُردودة ... »^(٢١)

ولم يخف على إقبال أن هذا الفرق بين الدين والفلسفة ربما أوحى بأن الدين لا صلة له بالفكر ، أو أنه يقهر العقل ويسلبه نعمة الحرية التي تزدهى بها الفلسفة . ولذلك كان حريصاً على الرد على مثل هذه الإيحاءات التي تغض من قدر الدين ، وتنقص من قدر التدين والتدينين .

وقد أوضح - في هذا الصدد - أن التدين شيء أكبر من مجرد الشعور ، إنه يشبه رضا النفس عن علم المعرفة ^(٢٢) ومعنى ذلك أن الفكر عنصر جوهرى من عناصره ، فهو ليس سكونية قلبية ، أو طمأنينة وجدانية فحسب ، بل إنه - كذلك ، بل قبل ذلك - اختيار عقلى ناشئ عن تأمل واقتناع ، يترتب عليه هذا الرضا وتلك السكونية التي يشعر بها المتدين إزاء المبدأ الذى يؤمن به ، ويتحول في وعيه وشعوره إلى قوة دافعة محرّكة . ويلفت إقبال النظر هنا إلى علاقة الدين بالأخلاق ، التي تؤثر في سلوك الإنسان ، وهى علاقة عضوية ؛ لأن الدين - بحسب تعريف هويته (١٩٤٧) له ^(٢٣) - هو « نظام أو مجموعة من الحقائق العامة لها تأثير في تكيف الخلق ، إذا صدق الاعتقاد بها ، وفُهِمت فهماً واضحاً قوياً ^(٢٤) ، ومادام الأمر كذلك فإن الأخلاق لا تقوم بهذا التأثير في الإنسان إلا إذا كان على علم بها ، ولديه الاقتناع بصوابها وصدقها ، ومن ثم تكون موضع ثقته ، وهذا كله مرهون بالعلم بها أولاً ، والعلم - إذن - متقدم على السلوك سابق له ، فما من أحد من الناس كما يقول إقبال : « يقامر بالإقدام على عمل ما ، انطلاقاً من مبدأ خلقى مشكوك في قيمته ^(٢٥) » .

على أن الدين لا يكتفى بالجانب الأخلاقى الذى يحتل مكانة هامة بين معطياته ، بل إنه يقدم - كذلك - تفسيراً عاماً للوجود وطبيعته ، ثم لوجود الإنسان ومكانته ومصيره ، وهو يقدم هذا العلم هداية للإنسان ، ومعاونة له على التكيف مع الوجود من حوله ، وعلى ضبط علاقاته مع الآخرين ، والعلم الذى يقدمه الدين هنا هو علم بكل مقاييس العلم ، بل إن الدين - وخاصة الدين الصحيح الذى يرجع إلى مصدر إلهى وثيق - يقدم - في بعض المسائل - علماً لا يستطيع الإنسان أن يتوصل إليه . والدين محتاج إلى تقديم أساس عقلى لمبادئه بحيث يتقبلها العقل ويدعن لها ، بل إنه - نظراً لوظيفته كما يقول إقبال - محتاج إلى هذا الأساس العقلى أكثر من المبادئ العلمية المسلمة نفسها ، فالعلم البشرى القائم على الملاحظة والتجربة ، والتعامل مع الكون

المحسوس لا يدخل في نطاقه بحث موضوع الإلهيات ، لكن الدين لا يستطيع تجاهل هذا الجانب الجوهرى للدين وللإنسان على حد سواء ، ولذلك قد أصبح من الجلى أن الحقائق التى يشتمل عليها الدين ينبغى ألا تبقى غير مقررة ،^(٢٦) ولهذا نجد الأستاذ هويتد يلاحظ - بحق كما يذكر إقبال - « أن عصور الإيمان هى عصور النظر العقلى »^(٢٧) .

وإذا كان الدين - بصفة عامة - يحتاج إلى تقرير أسسه وتوضيح مبادئه ، وبيان الأسس العقلية التى تقوم عليها فإن ذلك ينطبق - أكثر مما ينطبق - على الإسلام الذى كفل حرية الفكر ، وأعلى من شأن العقل ، ودفعه إلى النظر والاستنباط والاعتبار ، واحترام ما يتوصل إليه من نتائج وثمرات . وقد أوضح إقبال أن ما تضمنه القرآن الكريم من أسس وقواعد تشريعية عامة هى أبعد ما تكون عن سد الطريق أمام التفكير الإنسانى ، والنشاط التشريعى ، بل إنه يعمل - فى حقيقة الأمر - كمنية للفكر الإنسانى^(٢٨) وقد دعا الإسلام إلى طلب الحكمة وتحصيلها من أى مكان وجدت فيها ، ومع أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - له فى الإسلام مكانة لا تقاربها مكانة فقد أمره الله تعالى أن يقول : ﴿ رب زدنى علما ﴾^(٢٩) [طه : ١١٤] .

ويلفت إقبال النظر إلى ما تضمنه بعض مبادئ الإسلام ذاتها من حركة فكرية ذات آثار واضحة فى ميدان المعرفة ، وقد أشار - فى هذا الصدد بصفة خاصة - إلى عقيدة ختم النبوة التى تعبر - فى رأيه - عن فكرة عظيمة لم تقدر قدرها ، ولم تعرف قيمتها فى الثقافة الإسلامية^(٣٠) ، ويوضح إقبال بعض جوانب هذه الفكرة حين يشير إلى أن ختم النبوة يعنى اعترافاً من الدين ، بأن العقل الإنسانى قادر على الاعتماد على نفسه ، وأن لديه إمكانات مركوزة فيه ، يستطيع بها أن يجد مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما يمد به الوحي ، وأن ذلك يعنى صلاحيته للفهم والاستنباط والاستدلال ، ومن أجل تمكين العقل من القيام بوظائفه يسر له الإسلام أن يعتمد على وسائله الخاصة به ؛ ولذلك أبطل الإسلام الرهينة ، التى تؤدى إلى احتكار العلم ، وألغى وراثه الملك ، وناشد العقل أن يعتمد على النظر والتجربة ، وأصر على ضرورة النظر فى الكون وفهم ظواهره عن طريق التجربة ، ودعا إلى الوقوف على أخبار الأولين ، واعترف - بذلك - بهذين المصدرين الهامين من مصادر المعرفة الإنسانية ، وكل ذلك - عنده - صورة مختلفة من فكرة ختم النبوة ، وهو اعتراف بكمال العقل

ورشاده ، وإزاحة للعقبات التي يمكن أن تقف في طريقه ، ولذلك لا يجد إقبال مانعاً من أن يعلن أن مولد الإسلام هو مولد للعقل الاستدلالي^(٣١) وأنه يتضمن في مبادئه وأهدافه ما يصفه بتلك الديمقراطية الروحية التي هي متهى غاية الإسلام ومقصده^(٣٢).

وقد كان إقبال حريصاً على بيان أن النظر العقلي في الدين لا يعنى التسليم بتعالى الفلسفة على الدين ، فللدين خصائصه التي تجعل كفته أرجح من كفتها ، وليس ذلك بمانع للفلسفة من أن تجعل الدين موضوعاً من موضوعات بحثها ، وأن تصدى لتقديره ، ولكنها مطالبة - من الناحية المنهجية الخالصة - أن تراعى طبيعة الدين وخصائصه ، وأن تنزله المكانة الجديرة به ، وألا تغفل عن المعايير والشرائط التي لا بد من استحضارها عند دراسته والحكم عليه ، فإذا لم تلاحظ هذا كله فإن حكمها سيكون قاصراً أو خاطئاً « فالدين ليس أمراً جزئياً ولا فكراً مجرداً فحسب ، ولا شعوراً مجرداً فحسب ، ولا عملاً مجرداً ، بل هو تعبير عن الإنسان كله . ولهذا يجب على الفلسفة - عند تقديرها للدين - أن تعترف بوضعه الأساس ، ولا مناص لها عن التسليم بأن له شأنًا جوهرياً في التأليف بين ذلك كله ، تأليفاً يقوم على التفكير »^(٣٣).

ويستخلص إقبال من تأمله للفلسفات السائدة في عصره شرقاً وغرباً - وقد كان على علم كبير بها - أنها عاجزة عن حل مشكلة الإنسان ، ومعضلة مصيره ، باعتراف كثير من الفلاسفة الغربيين أنفسهم ، ويرجع هذا العجز إلى غلبة النظرة المادية إلى الوجود عليها ، وقد أدى ذلك إلى يأس من المستقبل ، كما أدى إلى شلل فكري ، وحيرة بائسة تزداد حدة وشدة بسبب افتقاد الإنسان للجوانب الروحية التي تغفل في أعماق نفسه ، وتهديء من حدة الصراع الذي يخوضه الإنسان ضد الآخرين ، بل ضد ذاته أيضاً ، فهو - في حلبة الفكر - في صراع صريح مع نفسه ، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبه للمال - حبا طاعياً - يقتل كل ما فيه من نضال سام ، شيئاً فشيئاً وقد استغرق في الواقع أى في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده^(٣٤) . ويكشف هذا كله عن « أزمة » خطيرة في تاريخ الثقافة العصرية كما يقول إقبال ، وهي أزمة لا تجد لها حلاً إلا في رحاب

الدين بسبب ما تحقق له ، من عناصر الكمال التي ترتقى بالإنسان في جوانبه الروحية والأخلاقية والفكرية ، ويسبب قدرته على بث الطمأنينة والسكينة في النفس البشرية التي توترقها الحيرة العقلية الناشئة عن العجز عن كشف حجاب المجهول المتعلق بمبدأ الإنسان ومصيره ، والتي يعتبها الصراع النفسي الناشئ عن غلبة النظرة المادية إلى الوجود ، ومن ثم فالدين « في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب ، أو كهنوتاً أو شعيرة من الشعائر بل هو - وحده - القادر على إعداد الإنسان العصري إعداداً خلقياً ، يؤهله لتحمل التبعة العظمى ، التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد له تلك التزعة من الإيمان ، التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها في دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ، ول مستقبله ، ومن أين جاء ، وإلى أين المصير هو - وحده - الذي يكفل له - آخر الأمر - الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية »^(٣٥) وهذا هو دور الدين الذي تعجز الفلسفات عن القيام به .

ثانياً : رأيه في الفلسفة اليونانية :

يمكن القول بأن نظرة إقبال إلى الفلسفة اليونانية كانت أثراً من آثار نظرتة إلى الفلسفة - بصفة عامة ، وهي النظرة التي تناولناها في الفقرة السابقة ، كما كانت - كذلك - وليدة تأمل خاص للفلسفة اليونانية ، ولتأثيرها التاريخي في جمل الثقافة الإسلامية .

ويصف إقبال هذه الفلسفة بأنها كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام ، حيث وسّعت آفاق النظر العقلي عند بعض مفكريه ، كما أثارت روح البحث النقدي عند فريق آخر منهم وهم علماء الكلام^(٣٦) . ولكن هذه الفلسفة - على الرغم من ذلك - كانت سبباً من أسباب إبعادهم عن الفهم الحقيقي للقرآن ، وأنها كانت بمثابة غشاوة حجبت أبصارهم عن إدراك روحه ومرامي^(٣٧)

ويوضح إقبال ذلك بأن الروح اليونانية التي عبرت عن نفسها في هذه لفلسفة كانت تنزع إلى تجاهل العالم الطبيعي ، وتركز جهدها على التأمل الباطني للإنسان ، وظهر ذلك جلياً في فلسفة سقراط الذي دعا إلى النظر في الإنسان نفسه ، دون اهتمام بملاحظة الكون من حوله ، وهذا الموقف يتعارض مع دعوة القرآن الكريم إلى النظر في أرجاء الكون ودراسة ظواهره الطبيعية والفلكية ، وملاحظة ما يقع فيه من تغيرات ، وما يوجد فيه من كائنات ،

فالقُرآن يدعو إلى النظر في تصريف الرياح ، وفي تعاقب الليل والنهار ، كما يدعو إلى ملاحظة السحاب والسماء ، وما بها من نجوم وكواكب ساجدة في فضاء لا يتناهى ، وهو يدعو - في الوقت ذاته - إلى العناية بملاحظة ما قد تغفل العقول أحياناً عن ملاحظته ، فالقُرآن الكَرِيْم يرى في النحل - على ضآلة شأنه - محلاً للإلهام الذى عبر عنه القُرآن بالوحي^(٣٨) . وإغفال النظر في الكون وما يحتويه - على نحو ما جاء في فلسفة سقراط - يعد متعارضاً مع هذا الروح القرآنية .

وقد كان أفلاطون وفياً لتعاليم أستاذه سقراط ، عندما قدح في الإدراك الحسى ، وجعل موصلاً إلى الظن ، غير مؤدٍ إلى اليقين^(٣٩) . وقد وصفه إقبال - في مقام آخر - بأنه فك فيما ليس بمحسوس ، وأعرض عن الخواس ، وضل طريقه في ظلمة المعقول ، وقد جعل عالم الأشياء هباءً ، ونظر إلى الكون على أنه فناء ، ثم وصفه بأنه حرم حب العمل ، وأنه تحدث عن عالم خامد هامد ، وأنه من دعاة الضعف والموت^(٤٠) . ويتعارض هذا الموقف الأفلاطوني مع نظرة القُرآن الإيجابية إلى العالم ، كما أن رأيه في المعرفة الحسية يتعارض مع حديث القُرآن عن معرفة السمع والبصر ، ومسئولية الإنسان عنهما حيث تتكاملان مع معرفة الفؤاد وتزودان الإنسان - معه - بالعلم الذى يكتسبه منذ أن تطرق قدماه عتبات الوجود ، ولذلك كانا من أجل نعم الله على عباده^(٤١) . وما ذكره إقبال عن فلسفة سقراط وأفلاطون صحيح في جملة ، فسقراط هو الذى يوصف بأنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أى أنه هو الذى صرف النظر عن الاهتمام بالمسائل الطبيعية والفلكية التى غلبت على الفلاسفة من قبله ، وراعى اهتمامه على النفس والأخلاق ، معطياً الجانب التأملى النظرى مكاناً رفيعاً ، بوصفه أمثل الطرق للوصول إلى السعادة ، وهو يوصف لدى بعض مؤرخى الفلسفة بأنه موجد فلسفة المعاني أو الماهيات ، وهى فلسفة ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة .

أما أفلاطون فهو صاحب نظرية المثل المشهود ، وقد ذهب فيها إلى أن العالم الحسى ليس هو عالم الوجود الحقيقى ، بل هو عالم الظلال والأشباح ، وأن الوجود الحقيقى يتمثل عالم المثل الذى يتضمن الحقائق الخالدة ، البعيدة عن التغير والكثرة والنقص . وجاءت نظرية المعرفة متناسبة مع نظريته إلى الوجود ، بحيث يكون إدراك المثل هو أرفع درجات المعرفة ويتم ذلك عن طريق النظر العقلى الخالص^(٤٢) .

لكن هل تعد هذه الملاحظة التى أبدىها إقبال حول الطابع النظرى للفلسفة اليونانية صحيحة بالنسبة لأرسطو وهو الذى يمثل الضلع الثالث من أضلاع المثلث ، الذى يشك

عصراً من أزمى عصور الفلسفة اليونانية إن لم يكن أزمى عصورها ؟

إن الأمر قد يختلف هنا قليلاً حيث عنى أرسطو بدراسة الواقع في بحوثه الفلكية والطبيعية ودراساته عن التاريخ الطبيعي وعلوم الحيوان ومؤلفاته عن الإنسان في مجالات متعددة كالسياسة والأخلاق وغيرها .

ولكننا يمكن - مع ذلك - أن نقول إن فلسفة أرسطو فلسفة نظرية تأملية في درجاتها العليا ، فالتأمل العقلي - لديه - هو غاية الفيلسوف ومبتغاه ، وأشرف الفضائل - عنده - هي فضيلة النظر العقلي ، التي يقوم بها العقل ، وهو أشرف جزء فينا ، وهذا النظر العقلي هو وظيفة الآلهة وفضيلتهم !! ، والسمو إليه هو الذي يجعل الفيلسوف شبيهاً بالآلهة^(٤٣) ويتسق هذا الفهم مع ما صرح به كثير من الباحثين في مفهوم الوجود عند أرسطو بأنه معقول ، إذ لا تسوقهم الأدلة إلا إلى أن الموجود عنده لا يخرج عن أن يكون متعلقاً ، فالمدرك الحسي يتحدد لديه بقوى نفسية نابعة من الذات العارفة^(٤٤) .

ومهما يكن من شيء فقد ذكر إقبال أن المتقدمين من علماء الإسلام لم يلحظوا هذا التعارض بين دعوة القرآن وهذه الروح اليونانية ، وهو تعارض أدى عدم إدراكه لدى المتقدمين من علماء الإسلام إلى الإخفاق ، لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد ، وإغفال الواقع المحسوس^(٤٥) .

وكان من نتائج هذا الإخفاق أنهم قرأوا القرآن على ضوء الفكر اليوناني ، وظلوا على ذلك فترة من الزمن ، قبل أن يتبين لهم بوضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض - في جوهرها - مع تعاليم الفلسفة القديمة^(٤٦) .

ويوجه إقبال النظر إلى وجه آخر من أوجه الاختلاف بين الروح اليونانية والروح الإسلامية ، ويمثل هذا الاختلاف في نظرة كل منهما إلى الطبيعة أو الكون ، فالثقافة الإسلامية لا تتجاهل هذا الكون ، وإنما تحاول فهمه ، وهي تبدأ هذا الفهم بالمعرفة الحسية التي تستقيها من الحواس ، ولكنها لا تقف عند هذا المستوى من المعرفة - وهو مستوى لا يلقي نصيباً من العناية لدى اليونانيين كما سبق القول - بل إنها تتجاوزه إلى المعرفة العقلية التي يقوم العقل فيها بتقد هذه المعرفة الحسية وتنظيمها وتصنيفها ، وهو يفعل ذلك بمقتضى ما له من هيمنة على الحواس ، فإذا نفذ العقل ببصيرته إلى تلك المعرفة الحسية تيسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس ولكن مما تجدر الإشارة إليه أن العقل المسلم لا يجعل نفسه أسيراً

لهذا الكون المتناهي ، الذى يؤدى التوقف عنده إلى الحيرة والتردد والجمود الذى لا يؤدى بالعقل المتأمل إلى شىء ، ولهذا يتجاوز العقل المسلم المتناهي إلى اللامتناهى ، ويتنقل من الكون إلى خالقه وهنا يستخدم إقبال ببرايعته لتأييد هذه الفكرة بدليل قرآنى يتمثل فى فهمه لقوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ﴾ [النجم : ٤٢] وهذه الفكرة - فيما يقول - « تنطوى على فكرة من أعماق الفكر التى وردت فى القرآن ؛ لأنها تشير - على وجه قاطع - إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه فى حركة الأفلاك ، وإنما يبحث عنه فى وجود كوني روحاني لا نهاية له ، فالعقل اليوناني يحصر نفسه فى النظر العقلي إلى الطبيعة باحثاً فيها عن فكرة النظام والتناسب ، التى هى المثل الأعلى عند اليونان كما يقول شبنجلر ، أما التفكير الإسلامى فإنه اتجه وجهة اللانهائية ، وعلى حين استغرق العقل اليوناني فى الكون المتناهي فى الخارج بحدوده المعينة ، حاول العقل الإسلامى - فى مجالات متعددة - الوصول إلى اللامتناهى ، وإسعاد النفس به ^(٤٧) .

وقد كان من حسن الحظ أن التأثير بتلك الروح النظرية اليونانية لم يستمر طويلاً ، بل تبه المسلمون إلى ما دعا إليه الإسلام من نظر فى الكون ، وعناية بالواقع ، وملاحظة لظواهره ، وظهر أثر هذا التنبيه فى تلك الروح النقدية التى نظرت بها فئات مختلفة من المسلمين إلى الفلسفة اليونانية عامة ، وإلى المنطق خاصة . وكان من هؤلاء معتزلة كالنظام ، وأشاعرة كالغزالي والرازى والآمدى ، وكان منهم سلفيون كابن تيمية ، بل كان منهم صوفية كشهاب الدين السهروردى الذى حاول قصاره أن يثبت عجز العقل الخالص ، بدحضه للفكر اليوناني ، فى كتابه الذى جعل عنوانه : « رشف النصائح الإيمانية ، وكشف الفضائح اليونانية » ^(٤٨) وقد كان تقديمهم للمنطق نقداً علمياً منظماً ، ويظهر ذلك - بصفة خاصة - لدى أبى بكر الرازى الطبيب فى نقده للشكل الأول ، كما يظهر لدى السهروردى المقتول ؛ وكذا ابن تيمية الذى أوضح فى تنابها نقده للمنطق أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين ^(٤٩) .

وقد كان إقبال شديد العناية بإبراز هذا الجانب من جوانب الثقافة الإسلامية ، لكونه ذا دلالة واضحة على أصالة العقلية الإسلامية ، ذات الخصائص المستمدة من انتابها إلى الروح القرآنية ، التى تميزت بها عن الروح النظرية اليونانية . وقد بين أنه يقوم « بأبحاث معينة فى عمل العلماء المسلمين عن المنطق الاستقرائى ، وكل تقدم استطاعوا أن يحرروه عن عمل المنطقيين الإغريق » ^(٥٠) .

وقد انتهى إقبال من هذا العرض لأفكاره إلى نتيجتين هامتين :

أولاهما :

أن المسلمين - بنسب الروح العلمية الواقعية التي وجه القرآن الكريم أنظارهم إليها - كانوا هم الذين وضعوا أسس المنهج التجريبي ، القائم على الملاحظة والتجربة ، وأنهم هم الذين جعلوا للملاحظة والتجربة هذه المكانة الرفيعة التي أصبحت لهما في المنهج الاستقرائي ، ولذلك فإن الإنصاف يقتضي نسبة هذا المنهج - الذي هو أساس نهضة أوروبا وتقدمها - إلى المسلمين ، لا إلى أوروبا ، فالزعم بأن أوروبا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطيء^(٥١) .

وكان من وسائل إثبات بنوة المنهج التجريبي للمسلمين أن إقبالاً أوضح أن العلماء الأوروبيين الذين ظهر لديهم هذا المنهج قد تأثروا بما تعلموه من العلوم على أيدي المسلمين في جامعات الأندلس وغيرها ، ومن هؤلاء روجر بيكون الذي تأثر بابن الهيثم في كتابه المناظر ، كما تأثر بابن حزم تأثراً واضحاً ، واستشهد إقبال - لإثبات هذه الفكرة - بشهادات المتصنفين من علماء أوروبا أنفسهم ، ومن هؤلاء بريفولت في كتابه « بناء الإنسانية » الذي يقول فيه : « إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس . وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده (يقصد فرنسيس بيكون) الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي ، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة »^(٥٢) .

ويرى بريفولت أنه لا توجد ناحية من نواحي الازدهار الأوروبي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، ولكن أوروبا لا تدين للمسلمين بهذا وحده ، ولا بما قدموه لها من كشوف مدهشة ، بل إنها تدين لهم بتلك الطاقة المحركة التي أدت إلى نشأة العلم وازدهاره ، وهي تتمثل في منهج البحث ، الذي هو ثمرة لما تعلمته أوروبا على أيدي المسلمين . وأوضح بريفولت أن اليونان غلبت عليهم العناية بوضع النظريات وتقعيد المذاهب ، وتعميم الأحكام ، ولكنهم لم يهتموا بجمع المعلومات وتركيزها ، ولم يهتموا بالملاحظات الدقيقة المستمرة ، ولا بوضع المناهج التفصيلية ، إن ذلك كله كان غريباً تماماً عن المزاج اليوناني ، أما ما ندعوه العلم فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة ،

ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضات إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح ، وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي ،^(٥٣) .

أما النتيجة الثانية فهي أن الفلسفة اليونانية لم تكن هي التي شكّلت طبيعة الثقافة الإسلامية ، بل إنها - على العكس من ذلك - كانت عائقاً حجب هذه الثقافة عن النهوض والإبداع ، وكان عليها أن تخوض صراعاً بعيد المدى ، حتى تستكشف خصائصها الحقيقية وملاحظها المميزة ، ولكي يتخلص من التأثيرات التي تسلت إليها ، وحين تمكنت من ذلك استطاعت أن تقدم إسهاماتها الكثيرة المتنوعة في مجال العلوم والحضارة وقد كان إقبال شديد الحرص على تسجيل هذه النتيجة وتأكيدا في لغة حاسمة ويظهر هذا من قوله : « ولهذا فإني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية »^(٥٤) .

ولعل السبب في استخدامه لهذه اللغة الحاسمة أنه كان يستحضر في ذهنه بعض الأحكام القاسية التي أصدرها بعض الدارسين الغربيين للفكر الإسلامي ، حيث وصموه بالتبعية للفكر اليوناني ، وجردوه من مظاهر الأصالة ، وأنكروا دوره في نهضة العلم والحضارة. ومن هؤلاء الذين أشار إقبال إلى آرائهم الأستاذ ماكدونالد الذي وصفه بأنه لم يفهم روح القرآن ، التي خلقت الحركة الثقافية ، التي انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة^(٥٥) . ولعل من هؤلاء ديور الذي رجع إقبال إلى كتابه : تاريخ الفلسفة في الإسلام مرات متعددة^(٥٦) ، وقد كان لديور هذا أحكام على الفكر الإسلامي تتعارض مع تلك النتائج التي توصل إليها إقبال . وكان مما قاله مثلاً وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد (عليه الصلاة والسلام) من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة ، وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب التي رجعوا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حظاً من الابتكار ، كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له ، وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين !!^(٥٧) .

وليس من البعيد أن يكون لهذه الأحكام أثر في عناية إقبال بتوضيح هذه النتائج التي أثبتتها ، وتحديدتها على هذا النحو القاطع .

وربما كان من مقاصده أن يحرك في مسلمي عصره نوازع اليقظة المفقودة ، والقوة

المسلوبة ، حتى ينهضوا دفاعاً عن حريتهم واستقلالهم ، باذلين جهدهم ليتخلصوا من استعمار أوروبا وهيمنتها على العالم الإسلامى ، فكأن إقبالاً كان يحدد هذه النتائج ، وعينه على العالم الإسلامى الذى يرجو له أن يستأنف مسيرة الحضارة ، متخذاً من عصوره الزاهرة ، وإسهاماته السابقة نبراساً يهتدى به ويسير على هدايه ، ومعنى ذلك ألا ينسى ماضيه ، وإلا وقع فى الحيرة والعدم ، وإنما تكون معرفة الذات بذكر الماضى ... فاضبط التاريخ ، واجعله صرحاً قائماً ... فمن الماضى يولد حاضرنا ، ومن حالنا ينبثق مستقبلنا ، ولا تقطع خيط الماضى عن الحاضر والمستقبل ، إن أردت الحياة الأبدية^(٥٨) .

ثالثاً :

إذا كان إقبال قد انتهى إلى تلك النظرات النقدية للفلسفة اليونانية فإن من المتوقع أن نجد لديه نظرات مثلها تتعلق بالفلاسفة الإسلاميين ، بسبب العلاقة الوثيقة بين فلسفتهم وفلسفة سابقهم من اليونانيين .

وقد كان بعض النقد الذى وجهه إقبال إلى هؤلاء الفلاسفة منصبا على أنهم لم يبذلوا جهداً كافياً فى التعرف على الفلسفة التى نقلت إليهم ، وأنهم أسلموا أنفسهم إلى بعض المترجمين الذين لم يكن لديهم دراية حقيقية بمذاهب اليونانيين ، وترتب على ذلك أنهم خلطوا هذه المذاهب بعضها ببعض ، وانتقل هذا الخلط إلى الفلاسفة الإسلاميين الذين لم يتنبهوا إلى أنه لم يك ممكناً أن يعرفوا حقيقة هذه المذاهب الفلسفية دون خلط بينها - من غير أن يكونوا على علم باللغة اليونانية ذاتها . ولو تحقق هذا الشرط المنهجي لأقلت هؤلاء الفلاسفة من أخطاء المترجمين ، وغيرهم من المنشغلين بالفلسفة ، وخاصة من السريان الذين توهموا أن الأفلاطونية المحدثه هى الفلسفة المشائية الحقيقية لأرسطو . لكن عدم تحقيق ذلك أدى إلى أنهم ظلوا يتجادلون حول ما حسبوا أنه التعاليم الحقيقية لكل من أفلاطون وأرسطو ... لقد بلغ من جهلهم بحقيقة التمييز بين النظامين الفلسفيين أن ترجمة موجزة لتاسوعات أفلاطون شاعت بينهم على أنها ثيولوجيا أرسطو . ومضت بعد ذلك عدة قرون ، حتى أمكنهم التمييز بين تعاليم هذين القطبين من أقطاب الفكر الإغريقى ، وإن كان من المشكوك فيه أن يكونوا قد فهموا فلسفة كل منهما فهماً دقيقاً^(٥٩) .

ويشير إقبال فى هذا النص إلى تلك المسألة المشهورة المتعلقة بكتاب ثيولوجيا أو الربوبية ، الذى نسب خطأ إلى أرسطو ، بينما هو فى الحقيقة بعض فصول من كتاب التاسوعات لأفلاطون . ولا يختلف أحد مع إقبال حول أهمية الرجوع إلى الفكر اليونانى بلغته الأصلية ،

وأن التقصير في ذلك يجعل المقصّر جديراً باللوم ، ولكن ينبغي - مع التسليم بذلك - أن نلاحظ بعض الأمور التي تخفف من حدة الهجوم على هؤلاء الفلاسفة ، بل تؤدي إلى التماس بعض العذر لهم ؛ لأنهم لم يتعمدوا الخلط أو الخطأ بل كانوا ضحية له .

ومن بين الملاحظات أن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا هم الذين نسبوا الكتاب إلى أرسطو بل تُسبب - من قبلهم - إليه ضمن عدد من الكتب المنحولة مثل كتاب التفاحة والإيضاح في الخير المحض . وقد كان للسريان دخل في ذلك كما ذكر إقبال نفسه . وقد جاء المترجمون فنقلوا الكتاب إلى العربية دون أن يتنبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من خطأ النسبة . ولم يكن لدى الفلاسفة - عندئذ - كما يقول ديور : « ما لدينا من وسائل تمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة »^(٦٠) .

ولعل مما يقدم بعض العذر لهم - زيادة على ما سبق - أنه ربما كان من العسير اكتشاف هذا الخطأ في ظل الاتجاه إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو اتجاه قديم ظهر لدى أتباع الأفلاطونية المحدثة من اليونانيين أنفسهم ثم لدى السريان من بعدهم . ومن أشهر الدعاة إلى هذا الاتجاه أمونيوس ساكاس ، وبروفير . وجامبليك وسيريانوس ، ومنهم - كذلك - يامبليخوس وسامبليقيوس^(٦١) .

ولم يكن غريباً - في ظل هذه الظروف - أن يظل هذا الكتاب ينسب إلى أرسطو إلى وقت قريب جداً ، بلغ أواسط القرن التاسع عشر حين بدأت الشكوك تراود بعض الدارسين الغربيين حول المؤلف الحقيقي له . وقد استمر البحث الجاد الذي تعاون على القيام به عديد من الدارسين حتى تبين لهم - عن طريق النقد الداخلي ومقارنة النصوص - خطأ نسبته إلى أرسطو^(٦٢) .

على أن مما تجدر الإشارة إليه أن إقبالا لم يكن يقصد من وراء هذا النقد أن يغمط هؤلاء الفلاسفة حقهم ، أو أن يرميهم بالتقليد أو الخضوع لسابقيهم ، فالقول بذلك - في رأيه - نوع من عدم الإنصاف . لكن هذا الميل إلى الإنصاف لم يمنعه من أن يسجل هذه الملاحظة التي توشك أن تكون نوعاً من الإشفاق أو الرثاء لهؤلاء الفلاسفة وفي ذلك يقول : « وتاريخ جهودهم العقلية ليس إلا حلقة في سلسلة المحاولات ، للخوض في هذا الخضم الهائل من النصوص السخيفة التي خلقها مترجمون غير أكفاء ، للفلسفة الإغريقية »^(٦٣) .

ويضيف إقبال إلى ما سبق أن الفلسفة عند الإسلاميين قد احتفظت بالطابع النظري

الموروث من الفلسفة اليونانية ، وقد أورثها ذلك عزلة عن المجتمع ، وعجزاً عن التأثير فيه ،
وانشغالاً بالفكر ، أفقدها حرارة الحياة ، ونبض الكفاح ، والقدرة على التغيير . ويعبر إقبال
عن ذلك شعراً فيقول :

سمعت بمكتبى ليلسة يناجى الفراشة سُوسُ الكتاب
يقول مررت بكتب ابن سينا ونقبت فى كتب الفاريسى
ولم أدر حكمة هذى الحياة ومازلت من ظلمتى فى حجاب
تجيب الفراشة فى حرقنة أرى نكتة لا ترى فى كتاب
رأيت الكفاح يُعد الحياة رأيت الكفاح يمد الحياة^(٦٤)

وقد خالفت الفلسفة بمسلكها هذا روح الإسلام ، الذى أثار فى أتباعه روح الكفاح وحب
الواقع ، ويتفق معه فى هذا الاتجاه الواقعى العلوم الطبيعية التى تلتقى معه على الجد والعمل ،
والبعد عن الانشغال ببحوث لا جدوى منها .

وقد أوضح إقبال أن انشغال الشرق بالجدل والمباحث المتعلقة بالفلسفة الإلهية ، بدلاً من
الاهتمام بالجوانب العملية ، قد استهلك قواه ، وأدى إلى ضعفه وتأخره . وقد تعرضت أوروبا
لهذه الظاهرة فى بعض فترات تاريخها ، لكنها ثارت على هذا الاستغراق فى بحوث ما بعد
الطبيعة ، وبدأت تشتغل بعلوم الطبيعة المجدية ، وكان ذلك من أسباب نهضتها وقوتها وهيمنتها
على العالم^(٦٥) .

ولا يقصر إقبال هذا النقد على الفلاسفة وحدهم ، وإنما يتوجه به - كذلك - إلى علماء
الكلام الذين يصفهم بأنهم حولوا الدين من قوة حيوية إلى جدل نظرى أو إلى كلام ، وقطعوا
بذلك الصلة التى لا ينبغى أن تقطع بين العقيدة والعمل ، وأصبحت كلمة التوحيد تشبه
الغمَد الذى لا سيف فيه . وفى ذلك يقول شعراً :

قوة كان فى الحياة على الأرض فصار التوحيد علم الكلام
قائد الجيش قد رأيت غُمُوداً من هو الله ما بها من حسام
ما درى الشيخ أن توحيد فكر دون فعل يعد لغو كلام^(٦٦)

ويخص إقبال المعتزلة - من بين الكلاميين - بنصيب أوفى من هذا النقد ، حيث تحول
الدين عندهم إلى مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية ، وأرجعوا الدين إلى
نسق من المعانى المنطقية ، انتهى به موقف سلبى بحت^(٦٧) ، وكان الاهتمام بالفكر والتصور
على حساب ما يطمح إليه الدين من تأثير وتغيير .

وإذا كانت الفلسفة قد خالفت الدين بهذا الطابع النظرى الذى غلب عليها فإنها - بسببه أيضاً - تعد عاجزة عن أن تكون أداة للنهضة والتطوير للمجتمع الإسلامى ، وذلك ثمرة لعجزها عن تحديد مشكلاته وأدائه ، وقصورها عن ملاحقة ما يتعرض له من عوامل التأثير الطارئة أو الوافدة ، ثم قصورها - تبعاً لذلك كله - عن رسم منهج لمواجهة هذه المشكلات وعلاجها .

وقد أفضى إقبال بهذا النقد فى مقام حديثه عن تأثير الأحداث السياسية فى العالم الإسلامى ، الذى احتلت أوروبا أرضه ، وسعت إلى تثبيت هيمنتها عليه ، وعلى حين كان الواقع الذى يعيشه العالم الإسلامى يدعو إلى اليأس ، كان إقبال يرى - فى الثلاثينيات من هذا القرن - أن المسلمين سوف ينهضون لمواجهة التحدى ، وسوف يكون الاحتلال نفسه عاملاً من عوامل إيقاظ روح المقاومة فيهم ، وبعث عناصر القوة المذخورة لديهم ، وسوف يتحول اليأس والضعف إلى أمل وقوة ، إذا رأيت النجوم شاحبة منكسرة تخفق ، فاعلم أن الفجر قريب ها هى الشمس قد ذر قرنفا من الأفق ، وولى الليل على أدباره . إن عاصفة الغرب قد أعادت المسلم إلى الإسلام ، فإنما تتكون الآلىء فى البحر المتلاطم الهائج . لقد دب ديب الحياة فى الشرق ، وجرى الدم الفائر فى عروقه الميتة ، وذلك سر لا يفهمه ابن سينا والفارابى ^(٦٨) .

ويحكى إقبال أن صديقاً له ينحدر من سلالة بنى هاشم كان شديد الإعجاب بالفلسفة كثير التعصب لها فكتب إليه إقبال عن رأيه فى الفلسفة ، مبيناً المفارقة الواضحة فى قيامه - وهو ذو الأصل البرهمى - بنصيحة هذا الصديق ذى الأصل العربى الهاشمى . وقد أوضح له أن الفلسفة قد امتزجت بلحمه ودمه ، وجرت منه مجرى الروح ، وإن حديثه عنها حديث العارف الخبير ، ولكن تبين له - بعد طول الدرس والتعمق - أن الحكمة الفلسفية ليست إلا حجاباً للحقيقة ، وأنها لا تزيد صاحبها إلا بعداً عن صميم الحياة ! ، وأن بعض مذاهبها البراقة تشبه أن تكون صدفه خالية من اللؤلؤ . ومادام الأمر كذلك فإن على المرء أن يبحث عن منهج أو مبدأ يستعين به على إتقان الحياة وتحقيق الخلود ، وهذا أمر تعجز عنه الفلسفة ولا ينهض به إلا الدين ، إن الدين هو الذى ينظم الحياة ، وأنه لا يكتسب إلا من إبراهيم ومحمد صلى الله عليه وسلم ، فعليك أيها السيد بتعاليم جدك صلى الله عليه وسلم . إلى متى يا ابن على تقلد أبا على ؟! إذا لم تكن بصيراً بالطريق فالقائد القرشى خير لك من القائد البخارى ^(٦٩) . ولم يكن اختيار الدين هنا مستغرباً فهو - من جهة - محكوم بنظرة إقبال العامة إلى العلاقة بين الدين والفلسفة ، وهو - من جهة أخرى - مرتبط بنظرته العامة إلى

الطريق الذى يجب على العالم الإسلامى أن يسلكه إذا أراد أن يشفى من أمراضه التى وقع فريسة لها فى عصوره الأخيرة ، وكان سبباً فيما يعانیه من ضعف وتخلف وتبعية فكرية ، وقد بين أن الدين هو الطريق الأمثل للإصلاح والنجاة ، وذلك هو دور الإسلام الذى سما - فيما مضى - على فلسفة اليونان وحكمة الرومان وملك الفرس ، وغير ذلك من تراث العالم القديم^(٧٠) وهو قادر فى الحاضر والمستقبل على أن ينهض بالبشرية مرة أخرى . ولذلك كان إقبال ينادى المسلمين أن يمسكوا بأهداب القرآن إن أرادوا النجاة^(٧١) .

وهكذا كانت رغبته فى إصلاح أحوال المجتمع الإسلامى إحدى الركائز التى حكمت نظره إلى الفلسفة بصفة عامة ، وإلى الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة ؛ لأنه لم يكن يبحث عن نسق عقلى يستحوذ على إعجابه بما ينطوى عليه من أحكام وانسجام ، دون أن تكون له ثمرة فعلية فى المجتمع وفى الحياة ، وإنما كان يبحث عن منهج يتحقق به الإحياء والإصلاح والنهضة ، وكان الدين هو هذا المنهج ، حيث يتحقق فيه سمو المصدر ، وكال النظرة إلى الإنسان : فكراً وإرادة وشعوراً وسلوكاً ، وتقديم الإجابة على تساؤلات الإنسان حول وجوده وخلوده ، ولذا رجحت عنده كفة الدين على الفلسفة .

ويمكن القول بأن ما انتهى إليه من رأى لم يكن نابعاً من فكرة عابرة أو تأمل سريع ، بل كان ثمرة تفكير طويل وتأمل عميق ، وقد جاء التعبير عن هذا الرأى فى مؤلفات كثيرة نظرية وشعرية ، ظهرت على فترات متباعدة يرجع أقدمها إلى عهد كتابته لرسالة الدكتوراه فى ألمانيا (١٩٠٨) ويرجع أحدثها إلى عام ١٩٣٧ أى إلى ما قبل وفاته بعام ، وكان تعبيره عنه ذا صبغة منهجية لا ينقصها البرهان . ولئن كان بعض ما ساقه من أفكار يتسع لوجهات أخرى من النظر فإن ذلك لا يقلل من قيمتها أو يهون من أصالتها ، وأفضل ما نجده لديه - فى سياق حديثه عن العلاقة بين الدين والفلسفة - يتمثل فيما وجّه النظر إليه من نقد المسلمين - بتأثير الروح القرآنية - للمنطق اليونانى ، وإسهامهم فى وضع أسس المنهج الاستقرائى ، ثم إسهامهم - نتيجة لذلك - فى تطور العلم وبناء الحضارة الإنسانية ، وقد كان - بهذا - أحد الرواد الذين نهوا إلى هذه المسألة فى قوة مبنية على البرهان ، وليس بمستبعد أن يكون لرأيه هذا أثر كبير فى توجيه الباحثين من بعده لاستيفاء البحث حول هذه الفكرة على نحو أكثر شمولاً وتفصيلاً ، لاسيما وأن بعضهم^(٧٢) يرجع إلى بعض كتبه ، ويستشهد ببعض أفكاره . وذلك أمر يحمد له على كل حال .

* * *

الهوامش

(١) يمكن الرجوع في ذلك كله ، ولمعرفة أسمى عن حياته ، إلى عدد من المؤلفات التي كُتبت عنه بالعربية . ومن أهمها :

- محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره للدكتور عبد الوهاب عزام . طبع باكستان ١٩٥٤ .
- روائع إقبال للسيد/ أبي الحسن الندوي . طبع دار الفكر بدمشق ١٩٦٠ .
- العلامة محمد إقبال : حياته وآثاره . د/أحمد معوض . طبع الهيئة المصرية للكتاب ط٢/ ١٩٨٠ .
- فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان . للأستاذين محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلا - القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) من أهم كتبه ودواوينه :

- تحديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة الأستاذ عباس محمود . مراجعة الشيخ عبد العزيز المرعشي والدكتور مهدي علام . طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨
- تطور الميثافيريقا في فارس . ترجمه عن الإنجليزية - أحمر - د/حسن محمود الشافعي ، و د/محمد السعيد جمال الدين . طبع الدار الفقية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ .
- ديوان الأسرار والرموز - ترجمه عن الفارسية د/عبد الوهاب عزام . دار المعارف ١٩٥٥ .
- رسالة الخلود : ترجمها عن الفارسية د/محمد السعيد جمال الدين . مطبعة سجل العرب ١٩٧٤ .

(٣) لا غرابة في أن يهتم إقبال بالشعر ، وأن يجعل له هذه المكانة الرفيعة ، فلقد كان شاعراً كبيراً ، وله عدد من الدواوين بالفارسية والأوردية يزيد على العشرة . ولم يكن الشعر لديه مجرد تعبير عن مشاعر ذاتية أو تجارب خاصة ، ولكنه كان ذا رسالة عبر عنها بقوله :

الشعر فيه من الحياة رسالة أبدية لا تقبل التبديلا

إن كان من جريل فيه نعمة أو كان فيه صور اسرافيل

أى أنه يكتسب هذه المكانة إن كانت فيه نفحة من الدين أو فيه روح اليقظة والبعث انظر (ص ٣) من مقدمة د/عبد الوهاب عزام لترجمة ديوان : ضرب كليم ، مطبعة مصر ١٩٥٢ . وقد ضمن محمد إقبال شعره قدراح - من الناحية المنهجية - تجاهله عند دراسة آرائه وتحديد ملامح فكره ، وقد تنوعت موضوعاته تنوعاً كبيراً ، وتناول فيه موضوعات دينية ، وفلسفية ، وسياسية واجتماعية ، وذاتية ووجدانية ، ولقد كان كما يقول الندوي فحوراً بشعره الذي « يوقظ العقول ، و الآمال في

الصدور ولا عجب إذا كان شعره يملأ القلوب حماسة وإيماناً ، وكان وقعه في النفس كبيراً وعميقاً ، فقد سالت في شعري دموعي ودمائي ، وفاضت فيه مهجتي ، الندوى : روائع إقبال ٠٨٧ ، وليس من الغريب - إذن - أن يكون للشعر عنده هذا المقام الرفيع ، ولكن هذه المكانة التي للشعر ليست مطلقة ، كما سيتضح بعد قليل .

- (٤) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود (ص ٥) .
- (٥) يذكر إقبال أن الثالثوث المقدس !. للفلسفة هو : الله والعالم والإنسان . راجع : تطور الفكر الفلسفي في إيران (ص ١٨) .
- (٦) محمد إقبال : رسالة الخلود (ص ٩٨) .
- (٧ ، ٨) السابق : ١١٤ .
- (٩) انظر : جورج بركات ، منشورات المكتبة العصرية - بيروت بدون تاريخ ٢٢ - ٢٧ .
- (١٠) انظر : بيرى (رالف بارتون) : أفكار وشخصية وليام جيمس ، ترجمة د/محمد علي العريان طبع دار النهضة العربية ١٩٦٥ (ص ٤٠٦ ، ٤٠٨ ، ٤١٠) .
- (١١) انظر : إقبال : تجديد مرجع سابق (ص ٥) .
- (١٢) السابق : ٧٤ وانظر كذلك : ١٠٣ ، ٢١٠ ، ٢١٢ .
- (١٣) الندوى : روائع إقبال : مرجع سابق ٣١ ، وانظر د/أحمد معوض : العلامة محمد إقبال مرجع سابق (ص ٢٣) .
- (١٤) إقبال : رسالة الخلود ٣٢٣ .
- (١٥) انظر : تجديد ١٠٣ - ١٠٨ .
- (١٦) إقبال : رسالة الخلود ٣٢٢ .
- (١٧) إقبال : تجديد ٢٠٧ وانظر ٢١٣ .
- (١٨) إقبال : رسالة الخلود ٦٢ .
- (١٩) انظر : تجديد (ص ٥) .
- (٢٠) يعبر إقبال عن ذلك تعبيراً لا يخلو من مسحة شاعرية بأن الإيمان كالتائر ، يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد العقل ، تجديد ... (ص ٥) .
- (٢١) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، وأحمد الزين ، نشر دار مكتبة الحياة بيروت ٧/٢ .
- (٢٢) تجديد (ص ٦) .
- (٢٣) هوايتهد : رياضي ومنطقي وفيلسوف إنجليزي (١٨٦١ - ١٩٤٧) أستاذ من كبار أساتذة الرياضيات التطبيقية والميكانيكا بكمبردج ولندن ثم أستاذ للفلسفة بهارفارد ، نشر بالتعاون مع

وبرتراند رسل كتاب : مبادئ الرياضيات في ثلاثة أجزاء (١٩١٠ - ١٩١٣) وقد كانت له تأملات واسعة تتعلق بعلم الاجتماع الثقافي والتربية والميتافيزيقا والدين ... ومن مؤلفاته : مبادئ المعرفة الطبيعية ، معنى الطبيعة ، تكون الدين أهداف التربية ، انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ط ٥ / ١٩٦٩ ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ و

Dictionnaire Universel des noms Propres, sous la direction de Paul Bobert. Paris 1975. P. 1955 .

(٢٤) تجديد ص ٦ ويوجد مثل هذا المعنى بعبارة مقاربة جداً في كتاب هوايتهد : العقيدة تتكون . ترجمة د/ وليم فرج حنا الأنجلو المصرية ١٩٨٥ انظر (ص ٢٣) .

(٢٥) تجديد ص ٦ .

(٢٦) قارن : العقيدة تتكون ص ٢٦ .

(٢٧) تجديد ص ٦ .

(٢٨) انظر : تجديد ١٩٢ .

(٢٩) انظر : رسالة الخلود ١٦٠ ، ١٦١ .

(٣٠) انظر : د/ عزام . محمد إقبال : سوره ص ١١٩ .

(٣١) انظر : تجديد ١٤٢ - ١٤٤ والمرجع السابق للدكتور عزام ١١٩ ، ١٢٠ وتحتاج فكرته عن ختم النبوة إلى تفصيل لا يتسع له المقام .

(٣٢) انظر : تجديد ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٣٣) تجديد : ص ٧ .

(٣٤) تجديد : ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٣٥) تجديد : ٢١٧ .

(٣٦) انظر : تجديد ص ٨ وكذا : تطور الفكر الفلسفي في إيران : ٩٥ .

(٣٧) تجديد : ص ٨ .

(٣٨) راجع آتي ٦٨ ، ٦٩ من سورة النحل .

(٣٩) تجديد : ٩ .

(٤٠) إقبال : ديوان الأسرار والرموز ص ٣٠ ، ٣١ .

(٤١) راجع الآية ٣٦ من سورة الإسراء ، والآية ٧٨ من سورة النحل .

(٤٢) انظر عن سقراط : الأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٥ /

١٩٦٦ ص ٥٢ ، ٥٣ وانظر لأفلاطون : الجمهورية . ترجمة د/فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة

للكتاب ١٩٨٥ ص ٤١٤ - ٤١٧ .

(٤٣) انظر : يوسف كرم : المرجع السابق ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٤٤) انظر : تفصيل هذه الفكرة : لدى د/فوقية محمود : مقالات في أصالة الفكر المسلم دار الفكر العربي

ط ١/ ١٩٧٦ في صفحات كثيرة لاسيما من ٦١ - ٦٦ .

(٤٥) تجديد ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٤٦) تجديد ٩ .

(٤٧) تجديد ١٥١ ، ١٥٢ وانظر كذلك ١٤٦ .

(٤٨) انظر : تطور الفكر الفلسفي في إيران : ويلاحظ أن إقبالاً نسب كتاب : رشح النصائح .. إلى السهروردي المقتول الذي عرض فلسفته عرضاً وافياً في كتاب تطور ... ٩٦ - ١١٠ ولكن هذه النسبة ليست صحيحة ، بل هو لسهروردي آخر هو شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي أحد أقطاب التصوف في بغداد وصاحب كتاب عوارف المعارف (ت ٦٣٢ هـ) انظر في نسبة الكتاب إليه : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، تحقيق د/ إحسان عباس طبع بيروت ، ٣٢٣/٧ تعليق ٤٩٦ ويذكر المحقق أن الكتاب توجد نسخة منه بمكتبة برلين .

(٤٩) انظر : تجديد ١٤٧ ، ١٤٨ ويلاحظ إقبال أن بعض الفقهاء الأخفاف تأثروا بالمنطق الأرسطي ، ولكنه يصف هذا التأثير بأنه أدى إلى ضرر بالغ . انظر : تجديد ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٥٠) د/ أحمد معوض : العلامة محمد إقبال : حياته وآثاره ٣٠٧ وينو أن إقبالاً لم يتمكن من إنجاز هذا الذي طمح إلى تحقيقه ، ولكن يمكن اعتباره - مع ذلك - طليعة للباحثين في هذه المسألة الهامة ، التي عني لها - من بعده - كثير من الباحثين ، لاسيما الدكتور علي سامي النشار في كتابه المنهجي العام : مناهج البحث عند مفكري الإسلام وقد رجع في كتابه هذا إلى كتاب إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام في نسخته الإنجليزية ، واقتبس منه بعض النصوص انظر مناهج البحث ... دار المعارف ط ٤/ ١٩٧٨ ص ٢٧٦ ، ٢٨٩ .

(٥١) تجديد ١٤٨ .

(٥٢) السابق ١٤٩ وقارن كتاب الدكتور النشار السابق الإشارة إليه ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٥٣) تجديد ١٥٠ و د/ النشار : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٥٤) تجديد : ١٥١ .

(٥٥) تجديد ٢٥ ومن أشهر مؤلفات ماكديونالد كتاب عن علم الكلام الإسلامي . وقد رجع إليه إقبال كثيراً انظر : تطور الفكر الفلسفي في إيران ٥٥ ، ٦١ ، ٦٧ هامش ١ ، ٦٨ هامش ١٨ ، ٣١ وانظر تجديد ٨١ .

(٥٦) انظر تطور ... حيث تدل تعليقاته على قراءته للكتاب قراءة مستوعبة فاحصة ، انظر ص ٤٦ هامش ١ ، ص ٦٩ هامش ٤٢ ، ٤٣ .

(٥٧) ديوبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريذة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ ص ٣٣ وانظر نماذج أخرى للأحكام التي أصدرها على الإسلام وعلمائه من المتكلمين والنحاة والفقهاء وغيرهم ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٧٣ ، ٢٨٥ .

(٥٨) د/ أحمد معوض : العلاقة محمد إقبال ص ٩٥ .

- (٥٩) تطور الفكر الفلسفي في إيران ٣٢ ، ٣٣ .
- (٦٠) ديور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٢ .
- (٦١) انظر : Serouya, Henri: La Pensée Arabe, P.U.F. Paris 1967 P. 90 .
- وكذا : تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق : ٢٨٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠٣ .
- (٦٢) انظر : د/عبد الرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، وكالة المطبوعات الكويت ط٣/ ٧٧ ص ٣ وما بعدها .
- (٦٣) تطور الفكر الفلسفي في إيران ٣٣ .
- (٦٤) د/ عزام : محمد إقبال : سيرته ... ص ١٨٠ .
- (٦٥) انظر الندوي : روائع إقبال ٦ ، ٧ .
- (٦٦) 'إقبال : ضرب الكلم ترجمة د/ عزام ، وهو يشير بقوله : قل هو الله إلى قوله تعالى في سورة الإخلاص ﴿ قل هو الله أحد ﴾ .
- (٦٧) انظر : تجديد ص ١٠ ويمكن القول بأن هذا النقد لا ينطبق على فكر المعتزلة في جملته ، حيث إنهم جعلوا العمل جزءاً من الإيمان ، وجعلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصولهم الخمسة ومن شأن ذلك أن يجعل للعمل جانباً مهماً في فكرهم ، ولكن ربما قصد إقبال هذا النقد موقعهم من الصفات الإلهية حيث تحدثوا عنها حديثاً يغلب عليه طابع النفي والسلب ، وكادت الذات الإلهية - بحسب تصورهم - تتحول إلى فكرة مجردة ، ومن أجل هذا تُسبب المعتزلة إلى التعطيل ، انظر : الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة تحقيق د/ فوقية محمود . طبع دار الكتاب ط٢/ ١٩٧٧ ج٣/ ١٤٢ وانظر الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل لابن حزم طبع المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ / ٥٧ ، ٥٨ .
- (٦٨) الندوي : روائع إقبال ٦٩ .
- (٦٩) السابق : ٤٧ ، ٤٨ وانظر ضرب الكلم ص ١٠ والمقصود من ابن علي أنه ينتسب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه أما أبو علي فهو ابن سينا . والمقصود بالقائد القرشي : الرسول صلى الله عليه وسلم أما القائد البخاري فهو ابن سينا .
- (٧٠) انظر : محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان : فلسفة إقبال طبع الحلبي ١٩٥٠ ص ٨٦ .
- (٧١) انظر رسالة الحلود ١٥٨ .
- (٧٢) انظر الهامش رقم ٥٠ ها .

التعقيبات على بحث لدكتور عبد الحميد مذكور

رئيس الجلسة : أ . د . فوقية حسين :

شكراً للأستاذ الدكتور عبد الحميد مذكور على عرضه الجيد لتلك الفكرة التي اختارها
من أفكار محمد إقبال .

(١)

ردود د . عبد الحميد مذكور على الملاحظات والتعقيبات :

بالنسبة للملاحظة د . نصار الخاصة بمسألة المفارقة الواضحة بين الدين والفلسفة التي جاءت
في كلام إقبال حين قال : إن الفلسفة مصدرها العقل ، وقول د . عمارة في نهاية تعليقه
إن موقف إقبال من هذه المسألة كان مقدمة لموقف فكري عام كان جزءاً من مشروع كبير
لهذه الأمة ، وأن هذا القول قد لا يقبله الإسلاميون على علته ، لأنه يقيم مقولة يمكن أن
تمس الدين . وأقول إنه رغم موافقتي على جزء من هذه الملاحظة فإنني أرى أنه عندما نتحدث
عن العقل لا نبغى التشكيك فيه بوصفه قوة أو هبة أعطاها الله للبشر . ولكننا نتحدث في
بعض الأحيان عن النتائج التي يتوصل إليها العقل والتي ربما يصيبها الخطأ خاصة ونحن نعلم
أن البشرية على مدار تاريخها تصحح أخطائها ، ففي العصر الواحد نجد فلاسفة متعددين
لهم وجهات نظر متعارضة ومتناقضة ويهدم بعضها الآخر .

ومن هنا عندما نقول إن الوحي معصوم فنعني أنه معصوم من جهة المصدر ؛ لأنه يأتي
من عند العليم الخالق الذي خلق البشر واضطفى من بينهم الأنبياء ليحملوا الرسالة ، أما العقل

(١) لأسباب فنية لم تتمكن من كتابة التعقيبات على بحث الدكتور عبد الحميد مذكور .

البشرى فهو يصحح فكرته على مدار التاريخ ولا نقول إن العقل مخطئ دائماً وفي كل شيء وإنما نقول إنه قد يقع في الخطأ وهذا من خصائص العقل البشرى . وهنا أتفق مع بعض ما قاله الدكتور الشرقاوى حول هذه المسألة لأن العقل لا يصح النظر إليه على أنه قوة مطلقة ، ولا يمكنه أن يخطئ ، فهو يخطئ في بعض الأحيان . أما الوحى إذا كان ثابت المصدر فإنه لا يقع في الخطأ .

كما أتفق مع د . الشرقاوى على أن الحديث عن فلسفة إسلامية يلزم أن نحتكم إلى المصدر الذى تدين به هذه الأمة ويدين به هذا الفكر ، وهذا يؤدى إلى عدم تعارض ما يأتى به العقل مع الدين .

نأتى إلى مشكلة المصطلحات التى تداول الحديث عنها عدد من الأساتذة المعقبين . مثل مصطلحات الديمقراطية الروحية والعقل الكلى والكرامة والقوة . وأقول إن إقبال كان يتوجه إلى جمهور لديه علم بمضمون هذه المصطلحات . فقد حاءت أكثر هذه المصطلحات في محاضراته باللغة الإنجليزية التى قدمها لتعريف أناس لا يعرفون العربية ولا تاريخها ولا روح نشأة ثقافتها وحضارتها بالإسلام . ولذلك كان يقرب إليهم الأمر . ونحن نقول لا مشاحة في الاصطلاح لا لمجرد تقبل بعض المصطلحات التى تأتى إلينا من هنا أو من هناك ، ولكن لأن بعض مفكرينا الذين كانوا حريصين على ضرورة اتباع المصطلح الإسلامى ، كانوا يقولون في بعض الأحيان يوحد مصطلح يحتاج إلى تداول بين الإسلاميين وبين غيرهم وليس في واجب الإسلاميين أن يرفضوا مصطلحاً ، إنما عليهم أن يتفقوا على مضمونه أولاً . فمثلاً عندما يتناولون مصطلح الديمقراطية ينبغي أن يوضحوا أولاً الفروق التى توجد بين الديمقراطية بمفهومها الغربى وبين الديمقراطية كما ينبغي أن تكون في الإسلام ، وعندما يستخدمون مصطلح الشورى أن ترجمه للآخرين على أنه قريب من الديمقراطية ونبين خصائص الشورى الإسلامية . فإقبال قد اضطر إلى ذلك لأنه يتحدث إلى أناس لا يعرفون المصطلحات الإسلامية ، وكانت المصطلحات لديه واضحة ، فعندما يقول: ديمقراطية روحية فإنه يعنى إن الإسلام لم يحجر علماً أو رؤية ولم يخلق الباب أمام أحد . فليس العلم كهنوتا محصوراً في بيعة أو طائفة ، فالإسلام أتاح مفهوم العلم للجميع ويسر لهم أسبابه ماداموا قد تمكنوا من تحقيق أدوات ووسائل هذا العلم .

بالنسبة للملاحظات الدكتور عبد القادر محمود حول الحديث عن التوحيد فإن في البحث إشارة إلى أهمية الرجوع للتوحيد . وأقول إن ما وصل إليه إقبال في هذه المسألة يتجاوز

ما قدمه التوحيدى الذى بحث المسألة من نقطة معينة . وأعتقد أن مسألة الربط بين الفكر والعمل ومخاطبة الإنسان فكراً وإدراكاً وشعوراً ووجداناً لم تكن واضحة في كلام التوحيدى . أما مسألة ختم النبوة فرغم أهميتها البالغة عند إقبال فقد اعتذرت عن الإفاضة فيها ؛ لأنها خارج نطاق البحث نفسه وتحتاج إلى نطاق أوسع للحديث فيها .

وبالنسبة لملاحظة د . الطيب واعتراضه على بعض المصطلحات أو الأفكار التى قالها إقبال ، وخاصة قوله : إن الدين ملتزم بالوحى ، والفلسفة نشاط عقلى ، فإن هذه المسألة قد نوقشت بوضوح .

أما بالنسبة لملاحظات د . عبادة ، و د . عمارة حول موقف إقبال من انفصال باكستان عن الهند . فأقول إن المسلمين في الهند حتى الآن مازالوا مختلفين حول هذا الأمر ، وقد رأى إقبال أن تطبيق مفهوم الديمقراطية الغربية سيؤدى إلى حرمان المسلمين من كل حقوقهم كما نشاهد في بعض البلاد الإسلامية التى يوجد بها أغلبية غير مسلمة تكتسح كل شئ . وما يؤكد صدق نظرية إقبال ما يحدث للمسلمين في الهند حالياً من أمور لا يقرها قانون أو دستور وآخرها التعقيم الإجبارى لهم ، وأعتقد أنه لا تعارض بين ابن تيمية وإقبال في هذه المسائل لأن كل منهما كان ينظر للمسائل حسب ظروف واقعه .

لقد أشرت إلى الشعر كمصدر من المصادر التى تمثل حقيقة الفكر عند إقبال ولكنى أرى أن الشعر رغم ذلك لا يرقى إلى درجة المصدر .

أما بالنسبة لملاحظات د . أبو اليزيد العجمى حول المصطلحات فقد رددت عليها أما موقف إقبال من مواقف الإسلاميين من الفلسفة فإننى أستطيع أن أقول إن إقبال ينقد الفلسفة لكنه لا يعتمد عليها ، وأعتقد أن هذه المسألة تحتاج إلى بحث .

أما د . عبد الخبير فقد كنت أرجو أن يقدم لنا محاضرة حول الجانب السياسى في فكر إقبال وعلاقته بالتجديد في الفكر الإسلامى .

وأشكر إخوانى الذين وجهوني إلى بعض ما لم تدركه عيناي من فكر إقبال والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

رئيس الجلسة : أ . د . فوقية حسين :

شكراً للدكتور عبد الحميد مذكور .. والآن نستمع إلى بحث د . حامد طاهر وعنوانه :
« الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث » .

الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث

د. حامد طاهر

أستاذ بكلية الشريعة - جامعة قطر - الدوحة

الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث

ليست الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث إلا حلقة أخرى من حلقات التاريخ الطويل لهذه الفلسفة ، وإذا كانت هذه الحلقة تختلف في خصائصها أو طابعها العام عن باقي الحلقات السابقة ، فما ذلك إلا لارتباطها الشديد بمرحلة جديدة تماماً على العالم الإسلامي . وهذه المرحلة مختلفة ، إلى حد كبير ، عن باقي المراحل التي مر بها المسلمون من قبل .

لقد كان للفلسفة الإسلامية ، منذ ظهورها في العالم الإسلامي ، دور هام في تنظيم المعارف الإسلامية ، وترسيخ مناهج البحث في العلوم العربية والدينية ، بالإضافة إلى معالجة قضايا الإنسان الكبرى في علاقته مع الله ، ومع العالم ، وأخيراً في تزويد العقل الإسلامي بقدرة هائلة على النقد ، والتخيل ، والمناظرة

وقد ذكرنا في موضع آخر^(١) أن مجالات الفلسفة الإسلامية قد تعددت بحيث أمكن القول بأنها تشتمل على أكثر من عشرة مجالات ، وهي :-

- الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني (الطبيعيات - الرياضيات - الإلهيات) .
- علم الكلام .
- علم مقالات الفرق .
- التصوف .
- الأخلاق .
- التجارب الذاتية والتأملات .
- أصول الفقه (وخاصة فيما يتعلق بمباحث الدلالة والقياس) .
- فلسفة التاريخ .

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد ، بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

سبق نشره في دراسات عربية وإسلامية رقم (٦) .

— المنطق وشروحه .

— مناهج البحث النظرية (وتطبيقاتها في مختلف العلوم العربية والإسلامية) .

— آداب الجدل والمناظرة .

ومن الواضح أن هذه المجالات تغطي مساحة واسعة جداً من النشاط الفكري لدى المسلمين ، وإذا كان بعضها قد استنفد مجهودات أصحابه في معالجة « مشكلات زائفة » ، فإن بعضها الآخر قد واحة « مشكلات حقيقية » ، وقدم إجابات مقنعة على كثير من الأسئلة التي طرحت على العقل الإسلامي في لحظات معينة^(٢) .

لكن الفلسفة الإسلامية - كأي نشاط فكري - لابد لها من بيئة مناسبة تنشأ فيها ، وتتطور ، وتزدهر . ولا ننكر أن مثل هذه البيئة قد توافرت في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي ، وعبر عصور متعددة ، فهيأت للفلسفة الإسلامية قدراً كبيراً من الازدهار . ولا يمكن أن نفصل أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي والماوردي وابن حرم وابن الجوزي عن يثاتهم التي أتاحت لهم تقديم أفكارهم ونظرياتهم المبتكرة إلى العالم الإسلامي .

وفي المقابل من ذلك ، فإن الفلسفة الإسلامية تسرع بالاختفاء عندما يرفضها المجتمع ، أو بتعبير أدق ، عندما تحرمها السلطة الزمنية من ممارسة دورها في المجتمع^(٣) ، وهكذا نلاحظ أنه ابتداء من القرن السابع الهجري ، قد امتدت فترة طويلة ، خالية تقريباً من أي ومضة فكرية متميزة ، باستثناء ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨ هـ) وابن حلدون (المتوفى ٨٠٨ هـ) .

وفي العصر الحديث ، تعرض العالم الإسلامي لأكبر هزة في تاريخه ، عن طريق التقائه المفاجيء بالغرب الأوروبي ، الذي حاء إليه - هذه المرة - ليستقر على أرضه ، ويتغلغل في دماغه ، لكن المسلمين ما كادوا يستعيدون توازنهم من هول هذا الالتقاء ، حتى أسرعوا باللجوء إلى ماضيهم العريق ، يتلمسون فيه عناصر القوة التي تعينهم على مواجهة الحاضر وكانت « الفلسفة الإسلامية » أحد هذه العناصر ، كما سثبت ذلك بعد قليل .

وما أسرع ما عدلت الفلسفة الإسلامية من وجهتها ، وموضوعاتها ، ومنهجها لكي تتعامل مع الواقع الجديد للعالم الإسلامي ! وعلى أيدي مجموعة من الشخصيات للتميزة راحت الفلسفة الإسلامية تكتب تاريخها الحديث ودون أن تفقد خيوط صلتها بالماضي ، أخذت تعالج واقع الحاضر الإسلامي بمشكلاته الطارئة، وتوجه الشعوب الإسلامية نحو المستقبل الأفضل.

وهكذا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث تتكون من : « مجموعة النظريات والأفكار الإصلاحية ، التي نادى بها زعماء الإصلاح ، وعدد من الكتاب ، وأساتذة الجامعات ، في المجتمع الإسلامي ، منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى الآن ، وذلك للنهوض بالعالم الإسلامي ، وتمكينه من مواصلة التقدم نحو أهدافه الكبرى التي فقد الطريق إليها منذ زمن طويل » .

ومن المعروف أن كتابة تاريخ للفلسفة يعنى بالدرجة الأولى تاريخاً للأفكار والنظريات مجردة قدر الإمكان عن سير الأشخاص ، وتتابع الأحداث ، وظروف العصر ، لكن الفلسفة الإسلامية ، وخاصة في العصر الحديث ، تأخذ طابع الالتحام القوي بالواقع ، المتغير ، وترتبط عضوياً بشخصيات محددة ، وبظروف عامة لا يمكن فصلها عنها . وبالإضافة إلى ذلك كله ، فإن بعض « أفكارها » ينبغي استخلاصه من « أحداث » أو « مواقف » معينة ، بل إن بعضها الآخر ينطق بصوت عال من بين لحظات الصمت .

والفلسفة الإسلامية في العصر الحديث تبدأ مع بداية التاريخ الإسلامي الحديث ، أو قبله بقليل (ونقصد بالجملة الأخيرة : الإشارة إلى الحركة السلفية التي قادها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١ م) في شبه الجزيرة العربية ، والتي اتجهت أساساً إلى تنقية العقيدة الإسلامية مما لحق بها من عناصر الشرك والوثنية بسبب شيوع الجهل ، والبعد عن المصادر الأساسية للإسلام ، وكان لها من الناحية الثقافية تأثير واضح على كل الحركات الدينية التالية ، أما من الناحية السياسية فكان لها الفضل في توحيد القبائل المتنافرة في شبه الجزيرة العربية تحت راية واحدة .

أما التاريخ الإسلامي الحديث فيتزامن ابتداءه من مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام (١٧٩٨ - ١٨٠١ م) . ونحن لا نقر بهذه المسلمة إلا من واقع التمايز الواضح بين المرحلتين اللتين تفصل بينهما تلك الحملة : المرحلة السابقة عليها ، المرحلة التالية لها .

المرحلة السابقة تمتد حوالى خمسمائة عام ، تسير فيها أحوال المسلمين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على وتيرة واحدة ، وتكاد تتشابه إلى حد كبير في خصائصها العامة ، وأحياناً في تفاصيلها الجزئية . وإذا جاز لنا أن نطلق وصفاً عاماً على هذه الحقبة التاريخية الطويلة ، أمكن القول إنها تتصف بالثبات ، بكل ما يحمله هذا الوصف من خصائص التشابه ، والتوقف ، والتكرار .

أما المرحلة التالية للحملة الفرنسية ، فأهم ما يميزها هو الحركة ، بكل ما تعنيه من تنوع ، وتطور ، وسرعة في الإيقاع . ومن الواضح أن هذه المرحلة الثانية هي التي تمتد حتى اليوم . وهنا نود أن نشير إلى أن ما يعيشه المجتمع الإسلامي اليوم ، وربما غداً ، يعتبر نتيجة مباشرة لبداية الأحداث وتطورها في تلك الفترة التي أعقبت الحملة الفرنسية . ولهذا السبب تأتي أهمية التعرض لها في بداية التاريخ الإسلامي الحديث ، الذي نعتبره وثيق الصلة تماماً بتاريخ الفلسفة الإسلامية ذاتها .

لقد جرى تناول الحملة الفرنسية غالباً من جانب الكتاب المسلمين بنفس الطريقة التي عبر بها أفراد الجماعة الذين لمس كل منهم جزءاً محدداً من جسد الفيل ! فهناك من يرى أنها الشرارة التي أشعلت النار في الهشيم ، يعنى هي التي أيقظت العالم الإسلامي من سباته الطويل ، وهناك من يرى أنها مجرد حدث تزامن مع نهضة العالم الإسلامي التي كانت قد بدأت خلال تلك الفترة ، أو قبلها بقليل . وهناك أخيراً من لا يرى في الحملة الفرنسية إلا أنها بادرة الخراب الذي حل بالعالم الإسلامي ، الذي كان يسير على « أفضل نحو ممكن » ، ولولا هذه الحملة المشعومة لاستمر في أمان حتى اليوم .

وليس من غرضنا هنا الدخول مع أصحاب هذه الاتجاهات في مناقشة لأنها ستبعدنا بالتأكيد عن هدفنا المحدد من هذا البحث ، وحسبنا أن نقول إن هذه الاتجاهات كلها إنما تفسر « حادثة » الحملة الفرنسية انطلاقاً من موقف معين خاص بها ، وليس من طبيعة الحادثة نفسها ، وارتباطها بما قبلها ، وبما بعدها من أحداث أخرى ، متشابهة أو متناقضة على السواء .

ولن تنساق إلى وصف الحملة الفرنسية ، كما فعل الآخرون ، وإنما سنعرض هنا لمجموعة الآثار المباشرة التي ترتبت - في رأينا - عليها . ونسرع فنقرر أن هذه الآثار لا تحمل كلها طابعاً موحداً ، أو تمضى في اتجاه واحد ، بل إن بعضها قد يتناقض مع البعض الآخر ، تماماً مثل الموجة التي تصطدم بصخور الشاطئ ، فتتأثر في أكثر من اتجاه . وهذه الآثار نجملها في خمس نقاط :-

١ - تحطيم قوة المماليك العضلية (المعتمدة على السيف) أمام القوة الجديدة (المعتمدة على البارود) . وهذا معناه ببساطة انتهاء عصر ، وبداية عصر آخر . وتلك مسألة خاصة بصراع الحضارات .

٢ - إثبات ضعف الخلافة العثمانية ، وإشهار عجزها عن حماية ولايتها في مصر والشام ،

وهو الأمر الذى دفع المصريين - لأول مرة فى تاريخهم - إلى تقرير مصيرهم بأنفسهم ، واختيار من يتولى أمورهم (محمد على ١٨٠٥ - ١٨٤٨) .
ولا يمكن أن نصف هذا العمل إلا أنه « نصف خطوة » على طريق الشورى الإسلامية ، واختيار الأمة للحاكم .

٣ - توجيه اهتمام الإنجليز إلى ضرورة حماية الطريق المؤدى إلى مستعمراتهم الكبرى فى الهند ، وهو مصر ، لهذا أسرعوا بتحطيم الأسطول الفرنسى الرابض فى ميناء الإسكندرية ، واجهاض هدف الفرنسيين من الحملة . ومنذ هذه اللحظة بدأ إعداد إنجلترا ، الطويل المدى ، لاحتلال المنطقة فظلت تشجع حركات المقاومة المصرية للإنجليز ، وهو الأمر الذى استغله جزئيا بعض زعماء الإصلاح (جمال الدين الأفغانى) وقادة النهضة الوطنية (مصطفى كامل ، ومحمد فريد) .

٤ - كسر الحاجز السياسى والاجتماعى والنفسى بين الشرق والغرب ، أو بين الإسلام وأوروبا . فبدلاً من أن تكون « المعارك الحربية » هى وحدها لغة التعامل بين هذين الطرفين ، التقليديين فى عداوتهما ، قام « تبادل المصالح » بدور العلاقة الجديدة . ومع الأسف لا يتم هذا إلا بين متكافئين ، لذلك فإنه لم يُؤتَ أبداً ثماره على النحو الذى ظل بعض المفكرين المسلمين يحلمون به حتى الخمسينات من القرن العشرين^(١) .

٥ - تنبيه العقل العربى - الإسلامى إلى حقيقة موقفه التاريخى فى تلك الفترة ، ويمكن أن نتبين ذلك بوضوح فى كتابات المؤرخ المعاصر للحملة الفرنسية الجبرى ، وبصفة خاصة ، فى « الدهشة » التى أبدأها من رؤية بعض التجارب الكيميائية البسيطة التى أطلعها عليها علماء الحملة الفرنسية . وفى رأينا أن هذه الدهشة كانت نقطة انطلاق العقل الإسلامى من سكونه ، وبدء حركته المستمرة التى لم تهدأ حتى اليوم .

والسؤال الآن : ما الذى نستخلصه من سرد هذه الآثار ٢- أمور كثيرة يمكن أن تكون دراسة مستقلة . لكن من الواضح أن هذه الآثار هى التى شكلت « خلفية المسرح » الذى جرى عليه تمثيل الرواية ، المتعددة الفصول ، والتى استمر عرضها خلال القرن التاسع عشر كله ، والنصف الأول من القرن العشرين ، على أرض مصر ، طليعة العالم الإسلامى ، فى ذلك الوقت .

ثم بعد رحيل الحملة الفرنسية ، امتدت فترة تبلغ نصف قرن شهدت « تجربة محمد علي » (١٨٠٥ - ١٨٤٨) التي تمثلت في محاولة التحديث ، وتعويض التخلف ، والأخذ بوسائل التقدم المادى الذى تم فى أوروبا . وهنا نصطدم ، مرة أخرى ، بحادثة تاريخية ، جرى حولها كلام كثير . فهناك من ينظر إلى تجربة محمد علي ، على أنها بناء لمصر الحديثة ، وهناك من يعتبرها مجرد أنه يبنى له - ولأسرته من بعده - أمبراطورية واسعة^(٥) ، وفريق ثالث مجرد التجربة من أى مضمون حضارى ، وهكذا ..

إن متابعة الكثير مما كتب عن تلك الفترة تطلعتنا على أن الدراسات التى تناولتها - رغم جدية بعضها - لم توفها حقها حتى الآن . وكنا نرجو أن يستمر الباحثون فى تحليل هذه التجربة ، التى نرى أنها لم تنشأ من فراغ كامل ، وإنما لها جذورها ، أو على الأقل نماذجها السابقة ، التى تمتد فى التاريخ الإسلامى القديم ، وسنكتفى هنا بالإشارة إلى بعض النقاط :-

— حتى الآن ، لم يقارن أحد من الباحثين بين تكوين الأسطول الإسلامى الجديد فى عهد معاوية بن أبى سفيان (والى الشام ، ثم الخليفة الأموى الأول) وبين بناء الجيش والأسطول الحديث فى عهد محمد علي ، مع أن العاملين متشابهان إلى حد كبير .

— ولم يقارن أحد حتى الآن بين تنظيم الدواوين فى عهد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان ، وبين تنظيم اختصاصات الدولة الحديثة ، ومؤسساتها المختلفة فى عهد محمد علي .

— ولم يقارن أحد حتى الآن ، وخاصة من الناحية الثقافية البحتة ، بين إنشاء الخليفة العباسى المأمون لبيت الحكمة فى بغداد ، وإنشاء محمد علي لمدرسة الألسن فى القاهرة .

— وأخيراً لم ينبها أحد إلى إمكانية توافر الوعي التاريخى الإسلامى لدى محمد علي لفكرة تبادل العواصم الإسلامية مكان الصدارة فى فترات متعاقبة ، وعلى نحو كان يحافظ - فى الغالب - على استمرار العالم الإسلامى ، وبقاء تماسكه . فلم تكد تسقط دمشق حتى نهضت بغداد ، وعندما سقطت بغداد نهضت القاهرة ، وقبل أن تسقط القاهرة نهضت استانبول وهكذا كانت كل عاصمة تحمل الراية الإسلامية حتى يحين أجلها المحتوم ، فتسلمها إلى جارتها ، دون أن يعنى ذلك أن إحداها كانت تبيد الأخرى تماماً ، لتنهض على أنقاضها .

نحن نصف محمد علي أحياناً بمحاولة بناء أمبراطورية لنفسه ، فنتزعه بذلك نزعاً من الإطار الإسلامى ، الذى أشرنا إليه ، ونلحقه قصراً بكل من الإسكندر الأكبر ، ونابليون ، وهتلر

فيما بعد ... وما أجدرنا - بدلاً من ذلك - أن نجمع كل أعماله ، ونصنفها ، ثم نقوم بتحليل لها في إطار باقى الأعمال الأخرى من ناحية ، وفي علاقته مع الظروف التى أحاطت به من ناحية أخرى ، متخلصين نهائياً من الأفكار الشائعة ، والمسبقة ، ومن وجهات النظر الأجنبية .

إن تحليل بعض أعمال محمد على يبرز عناصر هامة للغاية من « فكرة الإصلاح » ومن المعروف عنه أنه أحاط نفسه بمجموعة من كبار المستشارين الأجانب ، وما لبث أن أحل محلهم المبعوثين المصريين الذين أوفدهم ليتعلموا فى أوروبا . ومعنى هذا أنه كان « يستشير » من حوله ، قبل اتخاذ قراراته ، كما كان « يتابع بحزم » تنفيذ هذه القرارات . ولا شك فى أنه أحسن الاستفادة من مختلف الظروف التى أحاطت به ، سواء كانت محلية أم دولية ، وإذا كان « الجيش المصرى » الذى كرس معظم جهوده لتكوينه ، قد قضى عليه أثناء حياته ، فإن « القناطر الخيرية » التى بناها - لأول مرة - على نيل مصر لتنظيم زراعة أخصب قطعة فيها - مازالت باقية وعاملة حتى اليوم .

وليس معنى هذا أننا نريد أن نجعل من محمد على فيلسوفاً إسلامياً ، وإنما نود أن نقرر فقط أنه كان من أهم الحكام الذين مهدت أعمالهم لنشأة الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث .

لكننا - من موقف فلسفى إسلامى - ينبغي ألا نمر صامتين على حملته العسكرية التى جردها للقضاء على الوهابية ، وهى كما سبق القول حركة إصلاح دينى ، كان محمد على قد أدرك أبعادها الحقيقية ، ليس فى شبه الجزيرة العربية وحدها ، وإنما فى العالم الإسلامى كله . ومع ذلك ، فنحن نعلم أن الذى دفعه إلى تلك الحملة إنما هو السلطان العثمانى نفسه ، كما أن ضباط الحملة كانوا فرنسيين !

وهناك نقد آخر عنيف ، يتجه إلى سياسته فى التعليم . فقد أثر محمد على تعليم صفوة مختارة من أبناء الشعب المصرى ، دون أن يسعى لتعميم التعليم بين كل أبنائه . وهذه قضية جوهرية تميل إلى أن السبب فى تضليله عنها يرجع إلى المستشارين الأجانب الذين اعتمد عليهم ، ويبدو أنهم لم يتخلصوا تماماً من العمل خفية لخدمة بلادهم الاستعمارية .

أما الفكرة الأساسية التى يشرف بها عهد محمد على ، فهى عدم التورط فى الديون الأجنبية (وهى التى كبلت أحفاده من بعده) . فمع حاجة مصر فى ذلك الوقت إلى مثل هذه الديون

لإقامة مشاريعها الكبرى (ترسانة الأسطول ، ومصانع الذخيرة ، وإقامة السدود ، وشق الترع ... الخ) لا نجد هذا الحاكم المتميز يلجأ إليها ، ومن ثم فقد حافظ على استقلال مصر طيلة حياته . (ومن المعروف أن الديون الأجنبية هي التي تفتح الباب للتدخل الأجنبي ، ومنه يدخل الاستعمار) .

وهناك فكرة أخرى ، تتمثل في كيفية الإفادة من الغرب . فقد أجاب محمد على بحسم على هذا السؤال (الذى مازال يطرح حتى اليوم فى العالم الإسلامى) عندما قرر ضرورة اقتباس وسائل الغرب من مجال التقدم المادى ، دون أن يثير « مشكلة زائفة » حول ما إذا كان هذا الاقتباس مشروعاً أو غير مشروع ! إن فلسفة « البعثات المصرية إلى أوروبا » تبين بوضوح أن أفرادها جميعاً توجهوا للدراسة « جوانب عملية » من التقدم الغربى ، وخاصة فى المجال العسكرى ومتطلباته ، ويضاف إلى ذلك أن كلا منهم قد كلف بترجمة كتاب فى مجال تخصصه إلى اللغة العربية ، وأخيراً فإنهم كانوا يوضعون - بعد عودتهم من البعثة - فى أماكن عملهم المناسب .

لا عجب إذا أن تكون النتائج باهرة : فقد نجح المبعوثون المصريون فى مهمتهم العلمية . وفى أداء الوظائف التى أسندت إليهم ، ونجح العمال المصريون فى إدارة وتشغيل المصانع (والآلات الميكانيكية) التى جاء بها محمد على لخدمة الجيش المصرى ، ونجح الجنود المصريون فى استيعاب نظم الحرب الحديثة ، واستخدام أسلحتها الجديدة .

ولنما العجب أن يكون هذا النجاح نفسه هو سبب الفشل . فقد لاحظت الدولة الاستعمارية تزايد القوة المصرية المطردة ، إلى الحد الذى راحت تمد فيه يد المساعدة إلى عاصمة الخلافة الإسلامية فى أستانبول ، فقررت ضربها ضربة قاضية ، يبدو أنه لم تقم لها بعدها قائمة حتى اليوم !

وهكذا شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر « انقضاضة » الاستعمار الغربى - للمرة الثانية خلال قرن واحد للاستيلاء على ما يسمى - الآن - بمنطقة الشرق الأوسط . وكان احتلال إنجلترا لمصر سنة ١٨٨٢ م هو قمة الكارثة ، التى لم تقتصر آثارها السيئة عليها وحدها ، وإنما على شعوب العالم الإسلامى كله ، بما فيها تركيا نفسها ! .

ولا يسعنا هنا إلا أن نؤكد أن « وجود » محمد على نفسه هو الذى أخر تلك الانقضاضة الاستعمارية إلى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وقد خلف من بعده أحفاداً لم يكونوا

على نفس كفاءته ، وحسن إدارته . وبرز في في شخصية كل منهم نقطة ضعف ، أو أكثر ، استغلتها القوى الغربية استغلالاً جيداً ، وأهم من ذلك ، أنهم تولوا « عرش مصر » على أنه حق لا واجب ، وتشريف لا تكليف ، واستمتاع لا جهاد .

لم يتبه أحفاد محمد على لعناصر القوة الموجودة فعلاً في المجتمع الإسلامي ، فلم يستغلوها ، ولم يدركوا جيداً خطورة الديون الأجنبية ففرقوا فيها ، وعلى الفور برز التدخل الأجنبي « اشتراك وزراء أجنب في منصبين بالوزارة المصرية أحدهما إنجليزي للمالية ، والآخر فرنسي للأشغال » ثم كان الاستعمار الكامل .. وهنا ، ولأول مرة في تاريخ العالم الإسلامي ، تخضع مجموعة كبيرة من شعوبه - وهي التي مثلت غالباً طبيعته - لسيطرة الاحتلال الغربي ، الذي قرر - مع سبق الإصرار هذه المرة - أن يستقر فيها طويلاً (فلم تعد القضية مجرد الاستيلاء على مدينة القدس ، والشريط الساحلي المحيط بها ، كما خطط لذلك قادة الحملات الصليبية في القرنين الخامس والسادس الهجريين) ، ولذلك كان إحكام القبضة على هذه الشعوب قوياً ، وخائفاً ، ولم يدع لها فرصة كبيرة لتلتقط أنفاسها ، أو تعيد ترتيب شئونها .

وإذا تأملنا جيداً دلالة الأحداث في تلك الفترة بالذات ، لاتضح لنا - كما سبقت الإشارة - أنها المفتاح الأساسي لفهم العصر الحاضر بجميع تناقضاته الظاهرة والخفية على السواء . وسوف نتوقف هنا عند نقطتين أساسيتين تتعلقان مباشرة بموضوع بحثنا ، وهما :

— سياسة التعليم .

— قضية الاقتباس من الغرب .

بالنسبة للنقطة الأولى ، نجد أن حالة التعليم ، قبل مجيء محمد علي ، كانت متخلفة إلى حد كبير . ولم يذل هو نفسه ، كما سبق القول ، جهداً كبيراً لإصلاحها ، ونعني بذلك أنه لم يتجه إلى إصلاح التعليم من ناحية الكم ، بتعميمه بين جميع أبناء الشعب ، ومن ناحية الكيف ، بتنظيمه ، وتعديل مناهجه حتى تتناسب مع طبيعة العصر الجديد . ونعتقد أن هذه نقطة ضعف في سياسة محمد علي ، وعندما حاول أحفاده متابعة مسيرة جدهم ، كانت الأمور قد خرجت من أيديهم ، وأصبحت القرارات - في مجال التعليم كما في غيره - تأتي من بريطانيا العظمى لتطبق على أبناء الشعب المصري .

وهكذا تمت صياغة التعليم المصري - وبالتالي العربي الإسلامي - صياغة أجنبية منذ البداية . وهذا ما نشهده بوضوح في انقسام التعليم إلى مدني وديني ، وفي اختفاء خيوط

التاريخ الإسلامى الصحيح من مناهج الدراسة ، وفى إهمال الجوانب المزدهرة من الحضارة الإسلامية ، وفى تعقد اللغة العربية الفصحى على ألسنة التلاميذ ، والسخرية منها فى مجالس العامة ، وفى تقديم نموذج التعليم الأوروبى « المقلد » على أنه النموذج الوحيد التقدم المجتمع ، وفى انتشار المدارس والجامعات الأجنبية وجذبها المستمر لأبناء المسلمين بقصد صياغتهم صياغة فكرية معينة ، وفى إهمال العناية بالتعليم الدينى - وكان بالإمكان إصلاحه لو ترك لأهله الناهيين حرية القرار والتنفيذ - وأخيراً فى ظهور أقسى مهزلة شهدتها المسلمون ، وهى إعفاء من يحفظ القرآن الكريم من التجنيد فى صفوف الجيش ، وكان هذا بعد كل اعتبار إبعاداً للمسلم عن شئون الدفاع عن وطنه (قارن ذلك بعدد القتلى من حفظة القرآن الكريم الذين أرسلهم أبو بكر الصديق لإخماد فتنة الردة عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم) .

أما النقطة الثانية فتتعلق بقضية الاقتباس من الغرب ، ومدى هذا الاقتباس . وقد سبقت الإشارة إلى أن محمد على قد حسم هذه القضية بقبول الاقتباس ، فى المجال المادى وحده ، وبالأخص فى الجانب العسكرى منه . لكن حفيده إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٨) أعلن صراحة أنه سيعمل على جعل مصر قطعة من أوروبا ، وهذا معناه أنه قرر اختيار طريق « التغريب الكامل » أى إلحاق مصر بأوروبا فى كل شئ . لكنه هل كان يعنى ذلك حقاً ؟ (كما فعل كمال أتاتورك بعد ذلك بوقت قليل فى عاصمة الخلافة الإسلامية نفسها) - نحن نشك فى ذلك . وإلا فلو أنه كان يعنى ذلك حقيقة لأكثر من البعثات ، وركز على وسائل التقدم المادى ومنجزاته فى مجالات الصناعة والزراعة والتجارة ، وزاد من كفاءة الأجهزة الحكومية ، واعتنى بالمواصلات ... الخ ولكنه لم يكن يقصد من مفهوم الحضارة الغربية إلا قشرة سطحية ، فقرر بناء داراً للأوبرا فى القاهرة ، تعرض على خشبتها أرقى ما توصل إليه الفن الأوروبى ، بينما غالبية شعبه غارقة فى الأمية ، والجهل ، تعاني البؤس ، وتتعثر فى الحرمان .

لا شك فى أن هذه بعض الجوانب المؤلمة ، ودلالاتها أشد إيلاًماً . وهى بالفعل جوانب مظلمة من الصورة . لكن « ومضات الإصلاح » ما تلبث أن تظهر فتبشر بالأمل ، وتوحى بالتفاؤل . وهذا ما نود معالجته فى الجزء التالى من هذا البحث ، الذى نتقل فيه من مسرح الأحداث التاريخية - فى تلك الفترة - إلى مجموعة الأفكار الفلسفية التى نشأت فيها ، وتوالت بعدها .

ومن البديهي أن يحتاج هذا العمل إلى « منهج » يمكنه السيطرة على تلك الأفكار العديدة

والمتناثرة ، وقيم بينها قدرأ من الترابط المنطقي ، والطبيعي في الوقت نفسه ، ويساعد جزئياتها المختلفة على أن تأخذ شكل اتجاه ، أو حتى عدة اتجاهات . ولا شك في أنه بالإمكان اقتراح أكثر من منهج لتنفيذ هذا العمل ، سواء من جانبنا أو من جانب زملائنا من الباحثين ، لكننا نفضل أن نعرضه تبعأ للمنهج الذي يتكون من الخطوات التالية :

١ - مرحلة التمهيد لنشأة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث .

٢ - الرواد (زعماء الإصلاح) وأفكارهم .

٣ - أساتذة الجامعات والتخصص .

٤ - مشكلات الحاضر ، وإمكانات المستقبل .

أولاً : التمهيد لنشأة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث :

وتشمل من حيث نقطة البدء :

(أ) حركة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية ، والتي سبقت مجيء الحملة الفرنسية ، وكان لها آثارها على معظم الحركات الإصلاحية فيما بعد .

(ب) الآثار (الثقافية) التي ترتبت على الحملة الفرنسية ، وأهمها إيقاظ الوعي الإسلامي على مدى التخلف المادي ، والتصميم على النهضة .

ثم يأتي بعد ذلك دور القنوات الثقافية التي انفتحت أمام العقل الإسلامي لكي يمارس نشاطه السابق ، ويؤدي مهمته في بناء الإنسان الجديد .

١ - البعثات : ومن نتائجها الاطلاع على مظاهر الحضارة الغربية ، واستمرار الاتصال بالغرب عن طريق اللغات الأجنبية (الترجمة) .

٢ - المطبعة : التي راحت تنشر التراث القديم ، وتربط المسلمين بمصادر ثقافتهم الأولى .

٣ - التعليم : الذي أخذ يتسع نطاقه ، ويشمل بالتدريج أعداداً أكبر من أبناء المجتمع الإسلامي (على الرغم من انحراف اتجاهه عن الطريق الصحيح) .

٤ - دور الكتب : التي قامت بدور هام في حفظ المعارف ، وتسهيل الاستفادة منها .

٥ - الصحافة : التي قامت بدور هام في نشر الوعي العام ، وإشاعة التنوير في طبقات عديدة من المجتمع .

وفي رأينا أن الفلسفة الإسلامية لا تتطلب في دور نشأتها - أو إعادة بعثها - أكثر من هذا !! ولا يمكن أن نخفي دهشتنا من توافر كل هذه القنوات في وقت واحد تقريباً ، بحيث

هيات جميعها البيئة المناسبة لتلك النشأة . والذي يتأمل جيداً فيها يجد أن كل عنصر منها كان لازماً ضروريا لغيره من العناصر . وأنها مجتمعة كانت مقدمة طبيعية لظهور الفلسفة الإسلامية في تلك الفترة .

وهناك شخصيتان بارزتان قامتتا بدور هام في إرساء قواعد هذا التمهيد ، وهما : رفاعة الطهطاوى ، وعلى مبارك . كلاهما من أبناء الشعب المصرى ، تلقى تربية دينية ، واتصل منذ صغره بالقرآن الكريم ، ثم وقع عليه الاختيار ليكون ضمن البعثات التى أوفدها محمد على إلى أوروبا ، وعقب عودته ، أتيحت له الفرصة لكى يحقق ما يراه ضروريا من أفكار الإصلاح ودعائمه .

أما رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) فكان مقررأ أن يكون الإمام الدينى لأول بعثة مصرية إلى فرنسا ، لكنه ضمم على دراسة اللغة الفرنسية مثل أعضاء البعثة تماماً ، وعندما أظهر تفوقاً فيها أصبح مثلهم مبعوثاً ، وتم إعداده ليتولى مهمة الترجمة إلى اللغة العربية .

وفى مصر ، عقب عودته ، عمل رفاعة الطهطاوى مترجماً فى مدرسة الطب ، فقام بجهد طيب فى تعريب كثير من المصطلحات الحديثة ، ثم كان له فضل إنشاء مدرسة الألسن سنة ١٨٣٥ (وهى التى سبقت الإشارة إلى مشابقتها دار الحكمة فى عهد المأمون) ثم قلم الترجمة سنة ١٨٤١ . وعلى يديه تخرجت أجيال قدموا للمكتبة العربية ما يزيد على الألف كتاب فى شتى فروع المعرفة الحديثة .

أما دوره فى مجال الصحافة العربية الناشئة حينئذ ، فيتمثل فى أنه دفع الكتابة فيها خطوات إلى الأمام . فقد نقل جريدة « الوقائع المصرية » من مجرد نشر الخبر الحكومى الجاف إلى نشر المقال التحليلى فى اللغة والأدب والاجتماع . وفعل نفس الشئ ، وبحرية أوسع ، عندما تولى رئاسة تحرير مجلة « روضة المدارس » التى أنشأها على مبارك ، وهى المجلة التى صاحبت النهضة العربية الإسلامية وخطواتها الأولى ، وجمعت على صفحاتها خلاصة الفكر المصرى المستنير فى تلك الفترة .

وأما على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) الذى كان مقدراً له هو الآخر أن يصبح مهندساً ، فقد تولى بعد عودته من البعثة وضع السياسة التعليمية ، وتنفيذها فى مصر . ومن يريد أن يتعرف على أفكار الرجل ينبغى ألا يتلمسها فقط فيما ترك من مؤلفات (الخطط التوفيقية ، رواية علم الدين) وإنما فيما قام به من أعمال ، وما أنشأ من مؤسسات .

وتجدر الإشارة إلى أنه أول من فكر في إصلاح «كتاتيب» مصر ، ومحاولة الارتقاء بمستواها الصحى ، والتعليمى . فقام بمصر هذه الكتاتيب ، وفرز الصالح منها ، لتحويله إلى مدارس ابتدائية تتمتع برعاية من الحكومة ، بدلاً من تركها مهملة في أيدي الأهالى .

لكننا نؤكد هنا على ثلاثة أعمال لعل مبارك ، كان لها ، ومازال ، دلالتها الفكرية العميقة في مجال الإصلاح ، وهى :-

— إنشاء دار العلوم .

— إنشاء دار الكتب .

— إنشاء قاعة للمحاضرات العامة .

أما دار العلوم فهى عبارة عن مدرسة عليا ، كان الغرض من إنشائها تخرج مدرسين عصريين ، بمعنى أساتذة يعلمون اللغة العربية ، والعلوم الإسلامية بصورة حديثة تتمشى مع روح العصر ، نتيجة « تكوينهم الثقافى الخاص » ، وهذا هو المهم . فقد كان يتم اختيار طلابها من خيرة طلبة الأزهر بامتحان ، ويختار لهم خيرة العلماء من الأزهر ، وغيره (مثل مدرسة الهندسة العليا ، ومدرسة المحاسبة ، والإدارة ، وغيرها) ويعلم طلبتها العلوم الدينية واللغوية ، وشيئاً من علوم الدنيا كالرياضة والجغرافيا والتاريخ والطبيعة والكيمياء .

والذى يطلع على « منهج » دار العلوم الذى وضعه على مبارك ، والتعديلات الطفيفة التى أدخلت عليه فيما بعد ، يلاحظ بوضوح شمول النظرة المتكاملة إلى الثقافة الإسلامية بكل عناصرها : اللغوية ، والأدبية ، والدينية ، والتجريبية والإنسانية . ويبدو لنا - وهذه وجهة نظر خاصة - أن الغرض الأساسى لم يكن ، كما ذكر الأستاذ أحمد أمين - هو حل مشكلة اللغة العربية وحدها^(٦) ، وإنما كان حلاً للمشكلة الثقافية والحضارية بوجه عام .

ويتضح ذلك من مدى التنوع الذى ظهر فى المواهب التى تخرجت فى دار العلوم ، منذ إنشائها حتى الآن ، فقد قدمت للعالم العربى والإسلامى نخبة من كبار الشعراء (على الجارم ، ومحمود حسن إسماعيل) والروائيين (محمد عبد الحليم عبد الله) والصحفيين (عبد العزيز جاويز) وزعماء الإصلاح الدينى (حسن البنا ، وسيد قطب) وعلماء الشريعة (على حسب الله) وعلماء الاجتماع (على عبد الواحد وافي) وأساتذة الأدب (عمر الدسوقي ، ومحمد غنيمى هلال) وعلماء اللغة (إبراهيم أنيس ، وتامم حسن) وأساتذة الفلسفة الإسلامية (أبو العلا عفيفى ، وإبراهيم مذكور ، ومحمود قاسم)^(٧) .

فهل يمكن بعد هذا القول بأن الغرض من إنشاء دار العلوم كان هو حل مشكلة اللغة العربية وحلها !

أما دار الكتب فهي غنية عن التعريف بذاتها . ويكفى فقط لمعرفة قيمتها في عصرها أن نشير إلى أن الكتب ، وخاصة المخطوطة ، كانت قبل إنشائها مبعثرة في المساجد ، أو الأماكن المهجورة ، معرضة في كل الأحوال للضياع والتلف ، وبعضها من أموال الأوقاف الذي لا يمكن تداوله ، أو الانتفاع به . وإذا حدثت استفادة منه ، فهي لأفراد قلائل . فكان عمل على مبارك أن « جمعها في مكان واحد ، ورتبها ، وسهل الاستفادة منها ، وجعل لها قاعات مطالعة ، فكان من ذلك حركة علمية وشعبية ساعدت على النهضة المصرية »^(٨) .

وأما قاعة المحاضرات ، فهي لمن شاء من الراغبين في التزود بالمعرفة والثقافة المتنوعة « يحاضر فيها كبار الأساتذة من مصريين وأجانب . فيحاضر مثلاً الشيخ حسين المرصفي في الأدب ، وإسماعيل بك الفلكي في الفلك ، والشيخ عبد الرحمن البحراوى في الفقه ، وميسو بروكسن في التاريخ العام ، وأحمد ندا في النبات - فإذا حاضر محاضرة باللغة الأجنبية أقيمت محاضراته بعد ذلك باللغة العربية . وهذه المحاضرات يومية ماعدا أيام الجمع . وكل محاضرة ساعة ونصف »^(٩) فأى جامعة عصرية مفتوحة تبلغ هذا المستوى !؟

ومن الواضح أن مثل هذه « الأعمال » ليست إلا تطبيقاً جيداً لأفكار إصلاحية . فالغرض منها كما يبدو هو إشاعة التنوير في المجتمع الإسلامى ، وذلك عن طريق فتح القنوات الطبيعية التى تصل منها المعرفة إلى عقول أبنائه ، فيتحركون بعد ذلك لتغيير واقعهم ، والارتقاء به .

ويقتضينا الإنصاف ألا نمر على كل من رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك دون أن نشير إلى نقطة هامة جداً ، وهى أن كلاً من هذين المصلحين قد عمل من خلال الحكومة القائمة . وقليل هم المفكرون ، العرب والمسلمون ، الذين أتيحت لهم إمكانية وضع « أفكارهم » موضع التنفيذ . صحيح أنهم لاقوا الكثير من الصعوبات أثناء العمل والتنفيذ . لكنهم نجحوا على أية حال .

ونحن سنرى - فيما بعد - أن معظم المصلحين المسلمين كانوا يعملون من خارج السلطة الزمنية ، وغالباً ما كانوا يناهضونها ، وهو الأمر الذى لم يهيء لأفكارهم - على الرغم من أنها ظلت عالقة في الجو - فرصة التحقيق في الواقع . وكان لهذا أثره الواضح على معدل حركة التقدم بصفة عامة .

ثانياً : الرواد وأفكارهم :

لم يكن عمل الرواد سهلاً على الإطلاق . فقد كان عليهم أن يكافحوا في عدة جبهات ، استنفدت كل واحدة منها معظم جهودهم : كان عليهم أولاً أن يحاربوا الاستعمار الغربى ، وينبها العالم الإسلامى إلى خطورة تغلغله في حياة المسلمين . وكان عليهم ثانياً أن يجاهدوا الحكام المستبدين ، الذين انحصر همهم في إشباع رغباتهم ، والتمسك بعروشهم ، ولو كان ذلك بالتعاون مع المستعمر الأجنبى على حساب المسلمين . وكان عليهم ثالثاً مهاجمة حالة الجمود والتخلف التى رانت على العقول الإسلامية ، بسبب إهمال العلم ، واحتقار العمل ، وقصور النظر في فهم الدين الإسلامى .

ومن الطبيعى أن يلتقى الرواد - في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة - بمدافعين متشبهين بمصالحهم الخاصة ، ومكاسبهم التقليدية . وهذا ما جعل بعض الرواد ينتهى يائساً من أى إصلاح ، وبعضهم الآخر يغير أحياناً من موقفه ، فيتحول على مضض من ثائر إلى مهادن ، وقلماً شعر واحد منهم بطعم الراحة ، أو بلذة النصر ، وكلهم تقريباً مات مريضاً ، أو منفيّاً ، أو مغموماً ! ذلك أن قوى الشر كانت كلها متكاتفه ضد جهودهم الفردية . ويكفى أن المستعمر الأجنبى بكل شراسته ظل قائماً دون ما يريدون . وكثيراً ما تدخل لنفهم ، أو سد الأبواب تماماً في وجوههم أو تشويه صورتهم في عيون المجتمع الإسلامى الذى وهبوا حياتهم لإصلاحه .

ورغم كل ذلك ، فقد أدى هؤلاء الرواد ما عليهم بشجاعة نادرة . وكانوا كلما زاد الطريق أمامهم غموضاً ، والليل اسوداداً ، استهلوا إيمانهم العميق بالله ، وتشبثوا بالثقة في نصره .

يتمى الرواد من حيث المكان إلى أجزاء متفرقة من العالم الإسلامى : فبعضهم من أفغانستان ، وبعضهم من الهند ، وبعضهم من تركيا ، وبعضهم من الشام ، وبعضهم من مصر ، وبعضهم من تونس ، وبعضهم من الجزائر ، وبعضهم من المغرب . ولهذا - كما هو واضح - دلالة القوية ، وهى أن العالم الإسلامى بكل أجزائه لم يدعن أبداً للوضع الجديد الذى فرضه عليه الاستعمار الغربى بالقوة . والنقطة الأساسية التى تجمع هؤلاء الرواد جميعاً - على الرغم من اختلاف أماكنهم ، وثقافتهم واتجاهاتهم - هى محاربة الاستعمار الغربى لبلادهم ، ولبلاذ العالم الإسلامى كله . ولا شك في أن ثمرة كفاحهم - رغم عدم ظهورها في حياتهم - قد نضجت فيما بعد ، وتمثلت في رحيل الاستعمار العسكرى على الأقل من كافة بلاد المسلمين ابتداء من منتصف القرن العشرين .

وفيما يلي قائمة بأسماء هؤلاء الرواد . ليس الغرض منها الترتيب التاريخي ، فبعضهم متزامن مع البعض الآخر (كما أن تاريخ الوفاة ينبغي ألا يكون فاصلاً بين اثنين منهم . فربما توفي أحدهم بعد زميله ، لكن نشاطه الحقيقي انتهى قبل ذلك بفترة طويلة) وإنما الغرض الذي قصدناه هو إضافة الأفكار الأساسية ، أو أهمها إلى كل واحد منهم . ومن هذه البداية يمكن أن يتم فيما بعد ربط هذه الأفكار بعضها ببعض ، تمهيداً لاستخلاص الاتجاهات العامة التي تضبط عناصرها الجزئية :

— الأفغانى : إيقاظ الشرق الإسلامى كله من سباته ، ومحاربة الاستعمار الإنگليزى بكل الوسائل الممكنة .

— محمد عبده : التنوير المعتدل عن طريق التربية والتعليم ، ومنها يعرف الشعب حقوقه فيطالب بها .

— الكواكى : مهاجمة الحكم الاستبدادى ، والدعوة إلى الوحدة الإسلامية وطرح التخلف .

— عبد الله النديم : مهاجمة الجهل والخرافات والعيوب الاجتماعية ، مع إثارة الشعب ضد الاستعمار .

— محمد رشيد رضا : مقاومة الجهل والخرافات ، والعناية بتفسير القرآن الكريم تفسيراً عصرياً .

— على يوسف : ربط المسلمين بماضيهم ، وبقاى إخوانهم فى العالم .

— عبد العزيز جاویش : المناذاة بحرية الصحافة ، وضرورة جعل التعليم باللغة العربية فى مواجهة غلبة اللغات الأجنبية .

— خير الدين التونسى : ضرورة الاقتباس من الغرب لصالح العالم الإسلامى ، والمناذاة بالعدل والحرية بوصفهما أساساً لإقامة مجتمع متقدم .

— مدحت باشا : طريق الإصلاح هو تطبيق الديمقراطية الحديثة ، التى تعتبر ثوباً جديداً للشورى الإسلامية ، واحترام الدستور من الجميع .

— السيد أحمد خان : الإصلاح عن طريق التربية والتعليم ، مع النظرة الدينية المتسامحة .

— السيد أمير على : إنهاض المسلمين للمطالبة بحقوقهم ، مع الدفاع عن الإسلام ضد خصومه ، والتنبه لأهمية « الأوقاف » فى نشاط المجتمع الإسلامى ، والدعوة إلى تعليم بنات المسلمين .

— عبد الحميد بن باديس : مهاجمة الطرق الصوفية التي أشاعت روح التواكل ، والعمل على تربية جيل مسلح بالإيمان والعلم معاً ليتمكن من مكافحة المستعمر^(١٠) .

هل هذه القائمة كاملة ؟ بالتأكيد كلا . لكنها مسودة قابلة للإضافة والزيادة (في حين أننا نعتقد أنها غير قابلة للنقصان) . والمهم هو أن نستخلص منها معنى « الريادة » أو « الزعامة الإصلاحية » التي أجاد التعبير عنها بالفعل الأستاذ أحمد أمين . ومن ناحية أخرى ، فإننا قد نختلف على تحديد مفهوم « الأفكار الأساسية » و « الأفكار الفرعية » لدى هذه الشخصيات . وهو اختلاف مشروع ، لكن متابعة التأمل والمناقشة فيما هو أساسى وفيما هو فرعى (تماماً كما دعونا من قبل إلى مناقشة ما هو حقيقى وما هو زائف) واختبارهما تبعاً لمقاييس متفق عليها سوف يصل بنا إلى مفهوم متقارب ، إن لم يكن موحداً .

ويبقى تعقياً على تلك القائمة أن نقول : إن كل هؤلاء الرواد تقريباً قد اتصلوا بالفلسفة الإسلامية ، إما في مرحلة التكوين بها ، أو التدريس لها . وإن النظرة الشمولية التي تتبناها دراسة هذه الفلسفة للثقافة الإسلامية في عمومها هي التي ارتفعت بهم من مستوى التعمق الجزئى في أحد فروع الثقافة الإسلامية ، إلى مستوى الإحاطة المتكاملة لهذه الفروع ، والنقطة الأهم ، أنهم ربطوا هذه الثقافة بالواقع من أجل تحسينه ، وتحريكه نحو مستقبل أفضل .

ثالثاً : أساتذة الجامعات ، والتخصص :

قبل أن ندخل في صميم هذا الجزء من المنهج الذى اقترحناه ، لابد أن نتوقف أولاً عند مجموعة من الكتاب ، الذين اتصل بعضهم بالجامعات الناشئة في مطلع القرن العشرين ، وقاموا — هم أيضاً — بدور هام ساعد كثيراً — سواء بالفعل أو بردود الفعل — على بلورة الرواد السابقين . وسوف نشير من هؤلاء إلى :

— قاسم أمين : الدعوة إلى تحرير المرأة (وردود الفعل لذلك) .

— على عبد الرازق : محاولة تجريد نظام الخلافة الإسلامية من أصولها الدينية (وردود الفعل لذلك) .

— سلامة موسى : دعوة الشباب (العربى) إلى استلهام الروح الغربية للتقدم (وردود الفعل لذلك) .

— د . طه حسين : التحليل الاجتماعى للفترة الأولى من تاريخ الإسلام (وردود الفعل لذلك) .

— حسن البنا : مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، وصاحب الدعوة إلى تطبيق الإسلام في مجال السياسة .

— سيد قطب : توضيح التصور الإسلامى بطريقة مقنعة ، وتفسير كامل للقرآن الكريم بأسلوب أدبى رفيع .

— العقاد : عرض الإسلام بلغة عصرية ، والرد على خصومه .

— د . محمد حسين هيكل : كتابة السيرة النبوية ، وبعض شخصيات الصحابة (بأسلوب عبرى .

— أحمد أمين : تطبيق منهج تحليلي لكتابة التاريخ الإسلامى ، والاهتمام بزعماء الإصلاح .
— الرافعى : إبراز عظمة البلاغة القرآنية .

— الزيات : إنشاء المقالة الأدبية - الإسلامية ، الرفيعة المستوى .

ومن المؤكد أنه ينطبق على تلك القائمة ما ينطبق على القائمة السابقة . ويلاحظ أننا اقتصرنا هنا على ذكر الكتاب المصريين وحدهم . ولا جدال في أن تأثيرهم كان بالغاً على باقى الأمة الإسلامية . وتمثل أهميتهم - في هذا المجال - في أنهم قاموا بدور تنويرى يعتبر حلقة الوصل بين الرواد الأوائل ، وبين ما سوف تشهده الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص من دراسات متعمقة في دوائر الجامعات العربية والإسلامية .

وقد يقال : ألم يكن طه حسين من الجامعة ؟ - بلى . ولكن نشاطه وتأثيره وردود الفعل التى أحدثها امتدت خارج الجامعة ، واتسعت في دوائر ثقافية أوسع من حدودها . ومن جهة أخرى ، فإن العقاد - الذى ظل خارج الجامعة - قد امتد تأثيره القوى إلى داخلها . وهكذا فإن اتجاه الحركة كان مزدوجاً ، وذلك على خلاف ما سوف تشهده المرحلة التالية التى اقتصرت فيها الفلسفة الإسلامية على الدوائر الجامعية وحدها .

في بداية نشأة الجامعة المصرية - وهى أقدم الجامعات في العالم العربى والإسلامى - اقتضت الحاجة الاستعانة بالأساتذة الأجانب في العالم في بعض التخصصات ومنها الفلسفة الإسلامية ، التى قام بتدريسها بعض كبار المستشرقين ، وأشهرهم الكونت دى جلازرا ، وماسينيون .. ومن الطبيعى أن يركز هؤلاء الأساتذة على الموضوعات التى كانت شائعة في أوروبا ، والتى اتسمت في اتجاهها العام بالانتقاص من الفكر الإسلامى ، بل ورمت الإسلام نفسه بأنه دين لا يشجع كثيراً على البحث الفكرى الحر .. وفي هذا الجو ، قام الشيخ

مصطفى عبد الرازق بدوره التأصيلي الهام للفلسفة الإسلامية . وكتب هو نفسه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » الذي يعد بحق أول كتاب منهجي يدرس الفلسفة الإسلامية ، وخاصة من وجهة نظر إسلامية .

وتحتوى موضوعات هذا الكتاب - الذى كان يدرس فى الجامعة المصرية ابتداء من العشرينات من هذا القرن ، ولم يطبع فى شكل كتاب إلا فى سنة ١٩٤٤ م - على تتبع اتجاه الرأى فى الفقه الإسلامى ، واعتباره بداية حركة العقل الإسلامى فى تناول مشكلات الحياة المعاصرة له . ومن أفكاره المشهورة أنه دعا إلى اعتبار علم أصول الفقه أحد فروع الفلسفة الإسلامية نظراً لطابعه الفلسفى الواضح ، والقضايا الكلية التى يتناولها .

وفى نفس الوقت تقريباً ، كان محمد إقبال مهتماً هو الآخر بمحاولة إعادة بناء الفلسفة الإسلامية بناء جديداً فى محاضراته التى ألقاها بالإنجليزية فى الجامعات الهندية وترجمت فيما بعد إلى اللغة العربية بعنوان « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » . ويهمنى هنا أن نلفت النظر إلى الفصل السادس من هذا الكتاب ، وهو بعنوان « مبدأ الحركة فى بناء الإسلام » الذى يعتبر قمة ما وصل إليه تفكير محمد إقبال نفسه ، وفيه يدعو بقوة إلى ضرورة الأخذ بالاجتهاد معتمداً فى ذلك على دراسة مصادر الفقه الإسلامى الأربعة: القرآن ، السنة ، والإجماع ، والقياس .

ومن الواضح أن هناك لقاء فكرياً بين الرجلين : مصطفى عبد الرازق ، ومحمد إقبال ، على الرغم من اختلاف ثقافتها الأجنبية : فالأول درس فى فرنسا ، والثانى فى إنجلترا . لكن نزعتهما الإسلامية الأصيلة جعلتهما يلتقيان على أرض مشتركة ، فوحدت وجهات نظرهما ، بل ومنهجهما أيضاً (وفى رأينا أن المقارنة بينهما تستحق دراسة تفصيلية) .

وكان لكل من الرجلين تلامذة فى الهند ، ومصر . أما تلامذة إقبال فهم الذين قادوا - فيما بعد - حركة الإصلاح الدينى ، والاجتماعى ، والسياسى (إنشاء دولة باكستان سنة ١٩٤٧ م) ، وأما تلامذة مصطفى عبد الرازق فهم الذين شغلوا أقسام الجامعات المصرية التى تدرس الفلسفة الإسلامية ، وعمقوا تخصصاتها المختلفة .

وهنا لابد من الإشارة إلى أن مفهوم « التلمذة » الذى نقصده يتسع إلى أكثر من مجرد التلقى المباشر عن الأستاذ ، إلى التأثير به ، واستلهام خطاه ، والاحتكاك بتلاميذه المباشرين ، ومسيرة اتجاهاتهم الخ . وهذا ما ينطبق على من سذكركم فى القائمة التالية :-

- أبو العلا عفيفى : دراسة محيى الدين بن عربى ، وفلسفته الصوفية (بالإنجليزية حتى الآن) مع اعتبار التصوف هو التورة الروحية فى الإسلام .
- إبراهيم مذكور : دراسة الفارابى ، ومطوق أرسطو وتأثيره فى العالم الإسلامى واقتراح منهج تاريخى مقارن لدراسة الفلسفة الإسلامية .
- محمود قاسم : دراسة ابن رشد وتأثيره فى توماس الأكوينى ، ونقد مدارس علم الكلام ، مع تقديم مناهج البحث الحديثة باللغة العربية ، وأخيراً دراسة مقارنة بين ابن عربى وليبنتز .
- عثمان أمين : دراسة أعمال الإمام محمد عبده ، وترجمة عدة مؤلفات لديكارت مع تقديم نظرية إسلامية جديدة أسمها « الجوابية » .
- أبو ريده : دراسة الكندى ، والمعتزلة (وخاصة النظام) مع تعليقاته الشهيرة على ترجمته لكتاب دى بور « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » .
- توفيق الطويل : دراسة الصراع بين الفلسفة والدين ، ثم دراسات واسعة حول مذاهب الأخلاق الغربية .
- محمود الخضيرى : ترجمة أهم كتب ديكارت « مقال فى المذهب » مع نظريات صائبة فى تاريخ الفرق الإسلامية .
- أحمد فؤاد الأهوانى : دراسة الكندى ، وتحقيق عدد من رسائله .
- محمد مصطفى حلمى : دراسة الحب الإلهى عند ابن الفارض .
- عبد الحليم محمود : دراسة الحارث المحاسبى ، وعدد من شخصيات التصوف السنى ، وأخيراً دفاع حار عن المنهج الذوق لدى الصوفية فى مجال المعرفة والسلوك .
- محمد عبد الله دراز : استخلاص نظرية للأخلاق القرآنية ، مع دراسات تحليلية مقارنة للمصدر الأول للإسلام .
- أبو ريان : دراسة السهروردي ، وفلسفته الإشراقية .
- على سامى النشار : دراسة مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ونقد المسلمين (ابن تيمية) لمنطق أرسطو ، ثم تتبع نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام فى مجالات علم الكلام ، والتشيع ، والتصوف .
- عبد الرحمن بدوى : بيان التأثير اليونانى ، والأفلاطونى المحدث فى الفكر الإسلامى ، مع

ترجمة العديد من فلاسفة الغرب للغة العربية .

— عبد القادر محمود : دراسة تاريخ التصوف الإسلامى ، والاتجاهات الباطنية فى الفكر الإسلامى .

— محمد البهى : دراسة الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، وصلة الفكر الإسلامى الحديث بالاستعمار الغربى .

ويمكن القول إن نشاط هؤلاء الأساتذة قد امتد إلى ثلاثة مجالات فى وقت واحد :

(أ) مجال الدراسات التى ذكرناها ، والتى كتب معظمها باللغة الفرنسية أو الإنجليزية ثم أعيد كتابتها أو ترجمت إلى اللغة العربية . والمهم هو قيام هذه الدراسات كلها على قواعد المنهج الحديث (وهو المعتمد على جمع أكبر كمية من المعلومات حول موضوع البحث ، ثم تحليلها وتصنيفها فى أبواب وفصول ، مع ترتيب النتائج على المقدمات ، وبرز نزعة النقد والمقارنة ، وأخيراً الالتزام الدقيق بالإشارة إلى المصادر والمراجع .

(ب) مجال الترجمة لعدد كبير جداً من مصادر الفلسفة الغربية ، وكذلك بعض الدراسات التى قام بها المستشرقون حول الفلسفة الإسلامية . وهو الأمر الذى ألقى كثيراً من الضوء على جوانب غامضة من تلك الفلسفة ، كما وسع من دائرة النظر والمناقشات حولها ، وفتح مجال الدراسات المقارنة الحديثة فيها .

(ج) مجال النشر للعديد من روائع التراث فى مجال الفلسفة الإسلامية كان لها أكبر الأثر فى تكوين فكرة أكثر صحة عن هذه الفلسفة ، ولا شك فى أن الدارسين المعاصرين قد أصبحوا ينعمون بمجموعة موثقة من النصوص المحققة ، مما دفع أبحاثهم خطوات إلى الأمام .

ومن حسن الحظ ، أن بعض هؤلاء الأساتذة الذين ذكرناهم مازال يمارس نشاطه حتى اليوم . لكن الجيل الذى ترى على أيديهم . أو سافر بتوجيههم إلى أوروبا فى بعثات علمية ، هو الذى يقوم حالياً بجنى الثمار التى زرعها هؤلاء . وهم يواصلون المسيرة ، وتقريباً نفس الاتجاهات مع زيادة مطردة فى عدد الطلاب الذين يتخرجون على أيديهم ، وكذلك فى عدد رسائل الماجستير والدكتوراة التى يمنحونها للباحثين . ومن المعروف أن كل رسالة تتناول موضوعاً محدداً فى الفلسفة الإسلامية أو تُدرّسُ شخصية معينة ، أو تحقق نصاً قديماً بأسلوب علمى متفق عليه إلى حد كبير^(١١) .

رابعاً : مشكلات الحاضر وإمكانات المستقبل :

يمر العالم الإسلامي في الثلاثين سنة الأخيرة بفترة من أشد الفترات إرهاقاً له ، ويمكن أن نطلق عليها « فترة مراجعة الذات ، والبحث عن طريق .. » وتأتي هذه الفترة عقب تخلص العالم الإسلامي في الخمسينات من الاستعمار الغربي (العسكرى) وإملاكه تقرير مصيره بنفسه (باستثناء الجزء المحتل من فلسطين) .

لكن ما قيمة امتلاك هذا القرار (الخاص) ، وقد تشابك العالم كله من حوله في علاقات مختلفة ، تجعل حركته مقيدة ، وانطلاقته محدودة ، هذا بالإضافة إلى أنه يخرج - الآن - إلى اقتحام « تجربة التقدم » وقد أنهكه صراع طويل مع المستعمر استنفد قواه وثروته ، وعمل عمله القوى في عقله وتصوراتهِ :-

مازالت الديون الأجنبية تكبل معظم العالم الإسلامي ومازال عدد كبير من أبنائه يرسف في الأمية . وما زال عدد آخر ، تربى على المنهج الغربى تماماً ، غير مقتنع بأصول الحضارة الإسلامية المنشود إعادتها من جديد . ومازال صوت الإصلاح الدينى والاجتماعى والثقافى عموماً خافتاً إذا قورن بأصوات أخرى أعلى رنيناً وأقل نفعاً .. وهكذا يمكن أن نستمر في « مازال » طويلاً !!

وتزيد المسألة صعوبة ، إذا أضفنا لها بعض المستجدات : فقد أصبح العالم تحكمه قوتان كبيرتان ، لكل منهما « أيديولوجية خاصة » ، وهما تتنازعان فيما بينهما مناطق النفوذ ، ومن بينها منطقة الشرق الأوسط ، قلب العالم الإسلامى . وأصبح في إمكان إحدى هاتين القوتين أن تشعل حرباً في أى منطقة في العالم ، تحت أى شعار من الشعارات ، فتزهق أرواح ، وتضيع ثروات ، وتنتهى دول ... وأصبح المسلمون كل منهم منكب على مشكلاته الخاصة ، لا يكاد يرى أبعد من موضع قدميه ، ولا يهمه ما يحدث لباقي المسلمين ، وأخيراً ، فقد عادت بعض المشكلات الزائفة (وهى التى لا تجدى مناقشتها نفعاً) تطل برؤوسها ، وتشغل الأذهان عما هو حقيقى ، وواقعى ، ومعقول .

وهكذا لم تمض مائة عام بعد على اختفاء صوت الأفغانى ، الذى نادى بنهضة الشرق الإسلامى ، حتى بدت الحاجة ماسة إلى « أفغانى » آخر ، يتميز بشمول النظرة وتحديد موطن الداء ، واقتراح العلاج المناسب ، ويتحلى ، قبل ذلك كله ، بالاستعداد الكامل للتضحية وإنكار الذات .

لكن أين الفلسفة الإسلامية من ذلك كله؟ - اقتصرَت على الجامعات ، وانزوت في التخصصات الدقيقة جداً ، وأصبحت علماً من العلوم بعد أن كانت منهجاً للإصلاح ، وروحاً للنهضة .

ونتساءل عن السبب ، فنجدُه مرة أخرى في «الترويض» الغربي الخطير لذلك العنصر الهام من عناصر قوة المسلمين ، وفي استجابة المسلمين لهذا «الترويض» الذى حول الفلسفة الإسلامية إلى «معمل أبحاث» شديد التعقيم ، شديد البعد عن مشكلات المجتمع الإسلامى ، وهوائه الخارجى . وبذلك نزع «فتيل الإصلاح» من قلب الفلسفة الإسلامية ، ذلك الفتيل الذى ظل مشتعلًا فى أيدي الأوائل ، فكانت له آثاره المباشرة ، التى نقلت العالم الإسلامى كله من عصر إلى عصر آخر .

ومع ذلك ، فإن الفلسفة الإسلامية لم تختف تماماً من المجتمع الإسلامى (لأن عناصر وجودها وتطورها مازالت قائمة) ومن يرد أن يبحث عنها الآن ، فما عليه إلا أن يتلمسها فى «مجموعة التيارات الفكرية والسياسية التى تسود العالم الإسلامى فى اللحظة الراهنة» . ومن الضرورى أن ننبه مثل هذا الباحث ألا يغوص كثيراً فى التفصيلات الفرعية ، إلى الحد الذى يحرفه بعيداً عن المقومات الأصلية ، والمسارات العامة .

وهنا نصل إلى إمكانات المستقبل بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية ، ويمكن أن نقرر أنها وفيرة وواعدة . ونقطة البداية تكمن فى متابعة تلك التيارات التى يموج بها العالم الإسلامى فى الوقت الحاضر ، والتى يمكن تلخيصها فى «التيارات الأساسية» التالية :-

- ١ - التيار السلفى المتشدد (ويرى ضرورة التمسك الدقيق بنصوص المصادر الإسلامية ، دون اللجوء لتأويلها أمام المشكلات المعاصرة) .
- ٢ - التيار السلفى المعتدل (ويرى ضرورة التمسك بروح المصادر الإسلامية ، مع إمكان تأويل بعض النصوص حتى تتلاءم مع المواقف المعاصرة) .
- ٣ - التيار التغريبي الكامل (ويرى أن هدف التقدم ليس له إلا طريق واحد هو الذى سلكه الغرب الأوروبى - الأمريكى ، قبل المسلمين . وعلى هؤلاء أن يتابعوه كما هو) .
- ٤ - التيار التغريبي المعتدل (ويرى إمكان الاقتباس من منجزات التقدم الغربى السابق ، مادامت لا تصطدم - صراحة - بالأصول الإسلامية) .

هـ - التيار الاشتراكي (بشقيه المتطرف والمعتدل ، ويرى أن المذاهب الاشتراكية هي الحل المناسب للأمة الإسلامية ، لمعالجة مشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية ، أما باقي المشكلات الأخرى فحلها تابع لذلك)^(١٢) .

ولا شك في أن لكل واحد من هذه « التيارات الخمسة الأساسية » أنصاره ومريديه (الصرحاء والمتسترين ، المتحمسين والمهادئين ، المخلصين والمنتفعين) والملاحظ أنهم يحاولون التعايش مع بعضهم البعض ، لكن الخلافات بينهم حقيقية ويمكن مشاهدة آثارها فيما ينشأ بينهم أحياناً من احتكاك ، لا يلبث أن يحسمه سريعاً تزايد حدة الأخطار الخارجية ، والإحساس العميق بوحدة المصير ، وأهم من هذا وذاك : عدم تجاوب الأمة الإسلامية - كلها - بعد لحل واحد مما يقدم إليها .

وفي رأينا أن نجاح أى حل متوقف على توافر عدة شروط يأتي في مقدمتها مدى تفاعله مع مشكلات الواقع المعاصر ، واقترابه من دائرة العقل ، واتصاله الوثيق بالمصادر الإسلامية ، مع جودة الاستمداد منها دون إغفال ما يجري في العالم كله ، ويؤثر يومياً فيه .

هذا بعض ما ينتظر العالم الإسلامي . وهو ما ينبغى على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية « المعاصرة » أن يتابعوه رصدًا ، وتحليلاً ، وتقييماً . وهم بهذا كله إنما يساهمون مساهمة حقيقية في إثرائه ، والاشتراك المباشر فيه .

* * *

الهوامش

- (١) انظر كتابنا : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ط القاهرة ١٩٨٥ . ص ١٣ وما بعدها : الفصل الخاص بمجالات الفلسفة الإسلامية .
- (٢) السابق : الفصل الرابع : المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة في الفلسفة الإسلامية . ص ٩٣ وما بعدها .
- (٣) انظر نص « المنشور » الذى أصدره أبو يوسف يعقوب ، أمير الموحدين ، بشأن تحريم حيازة كتب الفلسفة ، وضرورة التبليغ عمن يشتغل بها . وذلك فى أعقاب تكتبته لابن رشد ، الذى تفاه فيها ، وأمر بإحراق كتبه - فى كتاب ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور محمود قاسم ، ص ٢١ وما بعد . ط الأنجلو ١٩٦٩ .
- (٤) انظر المحاضرة التى ترجمناها عن الفرنسية للدكتور طه حسين بعنوان « بناء مصر الحديثة » دراسات عربية وإسلامية ج٢ ، ص ٥١ - ٩٥ .
- (٥) من أشهر من قرر هذا رأى : بروكلمان ، فى كتابه المترجم إلى العربية : « تاريخ الشعوب الإسلامية » ص ٥٤٢ وما بعدها - ط ٧ . دار العلم للملايين . بيروت .
- (٦) زعماء الإصلاح ، ص ١٩٥ - ط القاهرة ١٩٤٨ .
- (٧) انظر عن هؤلاء جميعاً ، وغيرهم من خريجي دار العلوم فى شتى انجالات : تقويم دار العلوم الذى قام بجمعه وتصنيفه المرحوم محمد عبد الباقى .
- (٨) زعماء الإصلاح ، ص ١٩٧ .
- (٩) السابق ، ص ١٩٧ .
- (١٠) بالنسبة لعدد كبير جداً من هؤلاء الرواد نجد أنهم استخدموا الصحف والمجلات كوسيلة تعبير تقوم بتوصيل أفكارهم ، والأفكار المماثلة لها (وحتى المعارضة أحياناً) إلى الجمهور . ومن الأمثلة على ذلك « المنار » و « التنكيث والتبكيث » و « المؤيد » و « اللواء » بالإضافة طبعاً إلى « العروة الوثقى » .
- (١١) نقوم حالياً بإعداد بحث حول جهود هؤلاء الأساتذة فى مجال الفلسفة الإسلامية ، وندعو الله تعالى أن يوفقنا لإنجازه .
- (١٢) انظر حول بعض هذه التيارات كتابى أ.د. يوسف القرضاى : « الحلول المستوردة » « الحل الإسلامى » . الناشر مكتبة وهبة ، بالقاهرة .

التعليقات على بحث د . حامد طاهر

د. محمد عبد الستار نصار :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أشكر أخى د . حامد طاهر على مقولاته الجميلة المتسمة بالعمق والأصالة . وشكرى له لا يعينى من إبداء بعض الملاحظات .

الملاحظة الأولى : فى حديثه عن مجالات الفلسفة التى وصل بها إلى أحد عشر مجالاً ، أقول : هل هذا العدد يمكن أن نسلم به ، بحيث لو رفضنا مجالاً أو مجالين يصبح التصور الفلسفى المقترح ناقصاً ؟ أو إذا أضفنا إليه جديداً يكون به نوع من الزيادة المحلة ؟

وقد كنت أود أن يُدخل ضمن الإطار الذى قدمه ، اللغة وعلاقتها بالمعنى . وهذه مسألة دقيقة جداً . وأعتقد أن كثيراً من الباحثين تعرضوا لها وبخاصة المعتزلة والمنطقيون فى مباحث الدلالة . وأدخلها اللغويون كمبحث له أصالته فى الفكر الإسلامى وبخاصة فى البلاغة ، فى قسم المعانى ، كما أدخلته بعض الفرق وخاصة الفرق التى تتخذ من التأويل منهاجاً لها ، حيث ينظرون له على أنه رمز يشمل معانى متعددة حتى يسوّغ لهم هذا الموقف الفرق بين ظاهر اللفظ والمعنى الذى يتصوره أو يحسبونه والذى يرمز له هذا اللفظ . وعلى كل حال فإن مبحث علاقة الفكر باللغة كان ينبغى أن يلاحظ ضمن الإطار الذى قدمه د . طاهر .

أما حديثه عن نهضة محمد على الحضارية ، فإننى أريد أن أسأل : هل كانت هذه النهضة استجابة لواقع الأمة ، أم أنها كانت مرتبطة بأمر ذاتى لهذا الحاكم ؟ حيث كان يريد أن يشعر الآخرين بأنه رجل دولة . وهناك فرق دقيق جداً بين أن يكون العمل حضارياً استجابة

لواقع ومطالب الأمة ، وبين أن يكون تعبيراً عن ذاتية الحاكم نفسه .

والملاحظة الثانية : أن الفارق واضح بين ما يسمى الإصلاح الدينى والفكر الفلسفى ،
فالدكتور طاهر عند حديثه عن زعماء الإصلاح تصور أن هذا العمل منهم عمل فلسفى
معاصر ، بينما هو إصلاح دينى .

وأخيراً - أشكر د. طاهر على المشكلات الخمس التى عرضها ولكن أرى أن المشكلة
الأولى يمكن أن تجب غيرها من المشكلات ، وذلك لأن الفهم الصحيح للإسلام يرفض
التعصب والتخلف الحضارى والتبعية الثقافية . وشكراً .

د . محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. تتبع أهمية هذا البحث من كونه محاولة للدخول فى صلب
موضوع هذه الندوة من زاويتين :

الأولى هى أنه يبين لنا مراحل تطور المدرسة الفلسفية - المصرية بصفة خاصة - فى مجال
الفكر الفلسفى المعاصر وهذا أمر جدير بالعناية والتركيز . والثانية هى أنه يحاول اقتراح
مجالات ينبغى أن يطرقها المشروع الخاص بفلسفة إسلامية معاصرة . وأهم ما يعيننا فى هذا
التحديد هو إدخال أصول الفقه إلى مادة الدراسات الفلسفية أو النسق الفلسفى الإسلامى
المعاصر الذى نريده . وذلك لأن بعض الأخوة من أساتذة الفلسفة رأوا بالأمس خطأ فى
المفاهيم على أساس أنه لا صلة بين الأمرين أو بينهما وبين علم الكلام . على الرغم من أن
دارسى علم الكلام يعلمون أن كبار المتكلمين هم كبار الأصوليين أيضاً مثل الرازى ،
والبزدوى ، والإمام الغزالى ، والقاضى عبد الجبار وابن حزم .

وأشير هنا إلى نقطة هامة وهى إذا كنا نريد إدخال أصول الفقه فى مادة الفلسفة الإسلامىة
فإنه يجب أن نفصل بين معنيين لأصول الفقه ، هما : أصول الفقه باعتباره أدلة أحكام وهذا
يظل قائماً بنسقه الفكرى العام ، وأصول الفقه باعتباره نسقاً ، وهذا لا بد أن تدخل فى
مجال الفلسفة . وأذكر أن عميد الأصوليين المعاصرين الشيخ محمد مصطفى شلبى عندما أصدر
الجزء الأول من كتابه « فى أصول الفقه الإسلامى » كان فى مصادر الأحكام فقط ، وبعدها
فترة طويلة ، قلت له : أين الجزء الثانى ؟ فقال : إننى أعتقد أن مباحث الحكم ليست داخلة
فى صلب مادة أصول الفقه بمعنى الفقه أو بمعنى أدلة الأحكام . ومن هنا فإن الفقه

المعاصرين ينظرون إلى هذا الجانب ويريدون أن يضيقوا من النطاق الذى يعمل فيه أصول الفقه مع الفقه ليقترّب من مجال المتكلمين باعتباره نسقاً .

والملاحظة الثانية : تتعلق بما جاء فى علم الكلام من أنه ينبغي أن يضاف إلى الفلسفة الإسلامية باعتباره جزءاً أصيلاً منها . وأرى أن إضافة مبحث الإنسان إلى مبحث الألوهية فى علم الكلام المعاصر ليس معناه حذف الألوهية ، وإنما استبعاد بعض موضوعاتها . فمبحث الإنسان يجب ألا نخشى منه . لأن الذين قالوا بموت الإنسان فى الفلسفة الدنيوية المعاصرة الهزيلة قد تجاوزوا ذلك فى أوائل السبعينات .

الملاحظة الثالثة : تتعلق بمقولة الدكتور حامد طاهر « إن قوة محمد على لم تجعل الغزو البريطانى يدخل إلى مصر وأخرته سنوات طويلة حتى عصر إسماعيل » . والواقع أن الأمر لم يكن على هذا النحو ، ولا دخل لقوة محمد على فيه . فقد كانت أوروبا كلها فى ذلك الوقت مشغولة بنبليون الذى كان يتحرك يميناً وشمالاً إلى أن وصل إلى روسيا ، وكان من الضرورى لبريطانيا ألا تتحرك نحو مصر فى هذه اللحظات القلقة من التاريخ الأوروبى .

الملاحظة الأخيرة : تتعلق بالجامعة المصرية والفلسفة الإسلامية . وأقول إن دراسة الإسلام ومنهجه لم تبدأ إلا مع الجامعة المصرية الرسمية حينما بدأ الشيخ مصطفى عبد الرازق فى تقديم كتابه « التاريخ » . وكنت أتمنى أن يقوم د . حامد طاهر بتصنيف وتبويب الإنتاج الفلسفى الذى قدمه أساتذة الفلسفة المصرية طوال هذه الفترة ؛ لأنه كان وفق خطة وضعها مصطفى عبد الرازق وجند تلاميذه للعمل عليها . فخصص بعضهم فى أصول الفقه كالنشار ، وبعضهم فى التصوف كأبى العلا عفيفى ومحمد مصطفى حلمى ، وبعضهم فى علم الكلام كأبى ريدة ومحمد متولى ويومى مذكور ، وانسلخ البعض الآخر إلى الفلسفة المشائية . هذا فى الوقت الذى اختطت فيه المدرسة الفلسفية فى جامعة الأزهر طريقاً مختلفاً . ولذلك كنت أريد أن يوضح لنا د . طاهر بصمات المدرستين وأدواتهما المنهجية حتى نستطيع أن نقيم فلسفة إسلامية معاصرة . وشكراً .

د. محمد عبد الله الشرقاوى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أتقدم بالشكر لأخى وزميلي د . حامد طاهر على هذا البحث الذى أدخلنا فى صلب موضوع الندوة . واسمحوا لى أن أبدأ بملاحظة شكلية وهى أننى أقترح

أن يكون عنوان هذا البحث :
« الفلسفة الإسلامية المعاصرة في مصر » لأن البحث يتعلق بمصر ولم يتسع ليشمل العالم الإسلامي كله . على أساس أن مصر كانت في هذا الوقت قلب العالم الإسلامي .

والملاحظة الثانية : تتعلق بالمجالات التي طرحها البحث . وأرى أن بعضها مشروع ومتفق عليه بين الباحثين ، وبعضها مازال موضوع جدال . ولكن هناك مجالاً أغفله البحث وهو مجال مقارنة الأديان أو الدين المقارن . فهذا الحقل العلمي إسلامي النشأة ووليد شرعي للدعاة الإسلاميين والفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية . وبذل علماءنا جهوداً كبيرة لإبراز هذا العلم الذي لم تعرفه الثقافات السابقة . ولا داعي لتذكيركم بما قام به الجاحظ وابن حزم وأبو الحسن العامري وعلي بن الطيبى والسمؤل والمازري ورحمه الله الهندي في هذا المجال .

إن إغفال مثل هذا العلم ونحن نتحدث عن فلسفة إسلامية معاصرة يعد إجحافاً للفلسفة الإسلامية خصوصاً أن د. « طاهر » قد وضع على رأس المجالات الفلسفية التي تقترب من المشائية .

قال د. طاهر : إن الفلسفة الإسلامية لم تتبلور بمعناها الاصطلاحي أو للتخصص إلا عند نشأة الجامعة وعند أساتذة الجامعة ، ثم قال بعد ذلك إن أساتذة الجامعات كسوا التبعية الحضارية للغرب عن طريق اتخاذ الفلسفة كأداة . وأنا أوافقه على الشق الثاني ولا أوافقه على الشق الأول . فالفلسفة الإسلامية لم تتبلور فقط عند أساتذة الجامعات ، فهي عند بعض أساتذة الجامعات وخاصة عند الرعيل الأول منهم قد جهزت التبعية الثقافية أو الفكرية ، للغرب ، وما ذلك - حسب تصوري - إلا لنشأة قسم الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب جامعة القاهرة . صحيح أن الذي أنشأ القسم هو الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ولكن معظم تلاميذ الرعيل الأول لم يحتضنوا خطته واحتضنوا خطة أخرى في بحثهم الفلسفي وفي عطائهم الفلسفي ، عملت على تكريس التبعية الثقافية والفكرية للغرب أكثر من إبرازها للهوية والأصالة الذي كان ينبغي أن تضطلع به الفلسفة الإسلامية .

تحدث د. طاهر عن المشكلات التي ينبغي أن تضطلع بحلها الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، وعلى رأسها الفهم المنقوص للإسلام مثل الفهم الشيعي والفهم الجدلي والفهم المعتزلي . وأنا لا أتصور أن هذه المفاهيم منقوصة والأمثلة التي قدمها د. طاهر لا تعبر عن الفهم المنقوص ، ولكنها تعبر عن أفهام متعددة ومتنوعة للإسلام .

وأخيراً أكرر شكرى للدكتور حامد طاهر على هذا الجهد ، وشكراً .

د . حسن الشافعى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الحقيقة إننا أحياناً نتحدث ونستهلك وقتاً كبيراً ، ولكن أسعدنى بالأمس واليوم أن إخواننا الكرام فى قسم الفلسفة الإسلامية فى كلية دار العلوم قد كشفوا فى أوراق البحوث التى قدموها عن جهم للبحث نفسه ، وهذا الحب هو نفسه الذى دعا الإخوة إلى الإسهام فى النقد والتوجيه .

وعن بحث د . طاهر أقول إن المجالات التى قدمها تعد إضافة جيدة لتحديد مفهوم الفلسفة الإسلامية ، وإن كنا نقترح عليه أن يضيف مباحث أخرى مثل لغة الفكر ، والفكر السياسى الذى يعد حالياً واحداً من أهم روائب الفكر الإسلامى ، وأن يدخل آداب البحث والمناظرة ضمن مناهج البحث ، ومقالات الفرق التى هى تاريخ علم الكلام أو علم الكلام من زاوية تاريخية ، وبهذا تكون الميادين عشرة - كما قلت من قبل - بل لعلها تكون أحد عشر .

وفيما يتعلق بمراحل تطور الفكر الإسلامى ، وما ذكر عن بداية خط السقوط - كما يعبر بعض المفكرين المسلمين - بعد سقوط بغداد .. وبداية عهد الضعف والتخلف وتوقف الفكر الإسلامى . قال د . طاهر : إن هناك علمين فقط لمعا وسط هذا الظلام وهما ابن تيمية وابن خلدون . وأنا أطلب منه أن يراجع هذه النقطة فقد ظهرت سلسلة من العلماء خلال قرنين أو ثلاثة بعد سقوط بغداد ومنهم ابن حجر الذى يعد أمير رواية الحديث ولا يكاد يوجد إنسان يوازيه فى هذا الأمر ، بالإضافة إلى ابن النفيس والطوسى والمقرئى والشاطبى وكان كل منهم عالماً فى تخصصه . فلا يجب أن نستسلم للأقوال السابقة .

وإذا انتقلنا إلى مرحلة النهضة فإننى أرجو أن نعيد تقييم أو تقنين الآثار الغربية بداية من الثورة الفرنسية على الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية لنحدد دور الفكر الغربى فيها دون أن ننال من الفكر الإسلامى . فبعد الله دراز صاحب أندر عقلية أزهرية فى القرن الحالى عندما أراد أن يبنى نظرية أخلاقية إسلامية أخذ المسائل الغربية دون المحتوى واستفاد من البناء الغربى ومفهوم علم الأخلاق فى المقارنات التى أقامها بينها وبين النظريات الإسلامية معتمداً على القرآن الكريم ، وفى هذا لا يجب أن نخدع أنفسنا .

وأرجو من د . حامد طاهر أن يراجع مسألة بواذر النهضة ودور الحركة الأم التى أشار إليها ، وهى حركة الشيخ محمد عبد الوهاب ، فى إحياء مشروع ثقافى جديد ، وتأثيراتها

في الهند وأفريقيا ، كما أشار إلى ذلك . والواقع أن حركات الصحوة التي نتحدث عنها الآن وثيقة الصلة إلى حد كبير بتلك البداية التي لا أظن أنها كانت متأثرة بالغرب . وعلينا أن نحدد نقاط الفصل بينها وبين البوادر التي ظهرت داخل العالم الإسلامي .

— أعتقد أن أهم ما قاله د . طاهر هو رسالة أو مهمة الفلاسفة في العالم الإسلامي ، وهل هم قوم يهتمون بالتراث ويدرسونه ويفسرونه ويقفون عند هذا الحد ، أم أنهم يريدون التغيير والتبشير بنموذج حضارى جديد واستئناف حضارة إسلامية جديدة . وقد كان د . طاهر موفقاً عندما قال : إنه لا بد من مواجهة المشكلة الحقيقية وهي الفهم الصحيح للإسلام التي ترتبط بها قضايا التعصب والتبعية والأصالة والتخلف الحضارى . ولكنى أضيف إلى ذلك أنه ينبغي أن يُربط كل هذا البناء الحضارى أو المشروع الحضارى الذى بشر به . وهذا يدعو إلى أن أعتب عليه بتجاهله المفكرين المعاصرين الحقيقيين من أمثال مالك بن نبي ومحمد إقبال وسيد قطب ، وتجاهله للنماذج التي ظهرت في النهضة الإسلامية مثل النموذج السودانى والنموذج الإيرانى ، فهذه النماذج لا بد أن تدرس ، دون حساسيات إذا كنا نريد التبشير بمشروع حضارى جديد .

وأعود فأكرر التأكيد على ضرورة العناية بالمفكرين الحقيقيين ، والانطلاق من الشارع الإسلامى والواقع الفكرى الذى يعيش في ضمائر المسلمين بخبره وشره سواء كان منقوصاً أو كاملاً ؛ لأن هذا هو المنطلق الحقيقى لأى مفكر وأى فلسفة حقيقية ومستقبل حضارى وثقافى للمسلمين . وشكراً .

د . عبد الحميد مدكور :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لقد أضاف د . حسن الشافعى إلى ابن تيمية وابن خلدون بعض المفكرين المتأخرين من القرنين السادس والثامن ، وأقول إن ابن تيمية وابن خلدون قد سبقهما مفكرون إسلاميون جعلوا الطريق ممهداً أمامهما ، حتى إن ابن خلدون أشار في مقدمته إلى أنه استفاد من علوم أصول الفقه وأصول الحديث . فهو ليس لغزاً ولكنه نبت حضارى وعبقريه اكتشفت أشياء سبقه إلى تحديد بعض جوانبها بعض المفكرين الإسلاميين ، وإلى جانب هذا فقد سبق ابن الجوزى والشهرستانى والآمدى ابن تيمية وصنعوا له البيئة الفكرية التي أدت إلى إذكاء الروح العبقريه فيه . ومن هنا لم يكن ابن تيمية وابن خلدون نبتاً مفاجئاً في البيئة الإسلامية خصوصاً إذا نظرنا للأمر نظرة أكثر اتساعاً .

— بالنسبة لحركة محمد بن عبد الوهاب وتأثيراتها على العالم الإسلامى ، أود أن أقول إن هناك مؤثرات أخرى فى هذه النقطة تحتاج إلى إجلاء وإيضاح . فمحمد بن عبد الوهاب - رغم تأثيره الكبير - لم يكن وحده ، فهناك على سبيل المثال : الشوكانى فى اليمن ويحتاج موقفه من التقليد ودعوته إلى الاجتهاد إلى إيضاح . وكذلك الدهلوى فى الهند . ومن العجيب أننا فى أقسام الدراسات الإسلامية نعى كثيراً بالدراسات القديمة أكثر من عنايتنا بدراسة المؤثرات القريبة منا والتي تحتاج إلى إجلاء وإيضاح ؛ لأنها - بالفعل - تضع أقدامنا على مؤثرات النهضة التى ظهرت ، مما يؤدى إلى توازن النظرة إلى الحملة الفرنسية مثلاً وهل كانت وحدها هى التى فجرت العقل الإسلامى ودفعته إلى الحركة ورد الفعل ، أم كانت هناك بواعث ودوافع إسلامية مازالت غامضة بعض الشيء وتحتاج إلى مزيد من الدراسات لإيضاحها . ولن يتم ذلك إلا عندما تأخذ مادة الفكر الإسلامى الحديث موضعها فى مناهج الدراسات الإسلامية وأرجو أن يكون هذا ضمن توصيات المؤتمر حتى تجلّى هذه المناطق الغامضة وتساعد على تقويم الفكر الإسلامى الحديث ومصادره وأصوله .

— اختلف قليلاً مع د . طاهر حول محمد إقبال ودوره بالنسبة للفلسفة الإسلامية ؛ لأنه يرى أن إقبال كان أكثر تحديداً لما يريد عندما أراد أن يجدد التفكير الدينى فى العلوم الإسلامية التى ظهرت حول القرآن والسنة . ولم يكن يعنى أصلاً بتسجيل الفلسفة الإسلامية التى نقدت علمائها ورجالها . فالأولى هنا تعبير الفكر الإسلامى أو التفكير الدينى وليس الفلسفة الإسلامية .

— يعد الجزء الأخير من البحث أهم ما قدمه د . طاهر . فهو إضافة طيبة وجيدة فى تحديد المشكلات التى تواجه العقل المسلم والفكر الإسلامى فى هذه اللحظات . ولكنى أضيف إليها أن الجيل الحاضر من المهتمين بالدراسات الفلسفية الإسلامية يفتقد إلى كثير من الأسس العلمية . ولا يمتلك أدوات البحث والتكوين العلمى والعلم باللغات والمناهج الأجنبية كما كان فى جيل الأساتذة الذين تتلمذوا على يد الشيخ مصطفى عبد الرزاق .

— أخيراً أعتقد أن حكم د . الشرقاوى على جيل الرواد بأنهم كرسوا التبعية للغرب فيه تعميم وظلم لهذا الجيل . إذ لا نستطيع أن نصف د . النشار أو د . أبو ريدة بأنهما كرسا التبعية للغرب . وشكراً .

أ. د. عبد الحميد يويو :

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين .

— بالنسبة لما ذُكر حول الحملة الفرنسية وأثرها على الفكر الإسلامى ..

فأنتى أتساءل هل بناء الفكر الإسلامى أو الطريق نحو فلسفة إسلامية معاصرة وتشبيدهما تشبيداً صحيحاً ألا ينبغى أن يكون من منطلق موقف قوة وعزة؟ وفى هذا الإطار أشير إلى مصطلح الإصلاح الدينى وأتساءل لماذا لا نعبر عنه بكلمة نهضة أو تنوير دينى؟ فالمصطلحات لا يمكن أن نعزلها عن الحضارة وعن الفلسفة التى تنطلق منها .

— أما بالنسبة لقضية الاقتباس المادى فى فترة محمد على فإننى أرى أن محمد على لم يطرَح مشكلة نأخذ أو لا نأخذ ، وإنما ذهب مباشرة وأخذ الجانب المادى وأتساءل هنا : هل يمكن الفصل فى الاقتباس بين ماهو مادى ، وماهو غير مادى؟ وبمعنى آخر هل يمكن أن نأخذ الثلاجة دون أن نأخذ هندستها التى تعبر عن وعى معين وفلسفة معينة وحضارة معينة؟ فمن المعروف أن بناء مسجد أو غير مسجد يخضع لتصوير معين وفكر معين وحضارة معينة — وأود أن أشير سريعاً إلى أن القرآن الكريم لم يدرس بعد دراسة دنيوية ، بمعنى دراسة النسب أو النظام والمنطق الداخلى له . فالقرآن لا ينطلق من موقف رد الفعل فقط بل يجب على أسئ الملاحظة والكفرة والدهريين واليهود والنصارى ، ويعرض الفكرة من موقف إقناع الناس بها ويشير إلى بعض القضايا التى يعيشها الواقع بكل بيان ووضوح وجلاء .

— لقد صعبت عندما قرأت فى بحث د . طاهر ومن قبله بحث د . عبد الحميد مدكو فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالمجتمع — أن إقبال عرض مشكلة علاقة الفلسفة بالمجتمع وكي أن الفلسفة اليونانية كانت تأملية نظرية عقلية محضة ، أما الفلسفة الإسلامية فقائمة على الد الذى له جانب حركى عميق . فهذه القضية تحتاج منا إلى المعرفة النظرية بالمفاهيم . و كدت أقول لكم بالأمس إننى أقترح أن نسمى الفلسفة الإسلامية بالدعوة الإسلامية لـ بمعناها الحارى الساذج المعروف ، وإنما بما تحمله هذه الكلمة من تعبير دقيق عن الأيديولوجيا الإسلامية .

— وفيما يتعلق بقضية الأنماط فإن من التصورات التى أخذناها من أوروبا التحقيب الغ للتاريخ وتقسيمه إلى مراحل ازدهار ونهضة ومراحل انحطاط وهذا يؤكد أننا لم نعد ك

تاريخنا عموماً وتاريخ علومنا على وجه الخصوص ، وإلا فلماذا نسمى بعض الفترات بفترات انحطاط مع أنها كانت بالنسبة لنا فترة ازدهار على المستوى الثقافى والفكرى والإسلامى . ومن هنا أقترح أن تتضمن توصيات الندوة إعادة كتابة تاريخنا العلمى ، وهذا يحتاج إلى عمل جماعى وليس عملاً فردياً . وشكراً .

د . أبو اليزيد العجمى :

— بسم الله الرحمن الرحيم .. أبدأ فأقول إن العرض الذى قدمه د . طاهر أجود بكثير من البحث الذى كان يكتبه لمجلة دراسات عربية . ويبدو أنه كان يريد أن يكون تعليمياً أكثر منه بحثاً أكاديمياً .

— الشئ الثانى : أن طريقة عرض البحث والاستغراق الطويل فى الحديث عن الحملة الفرنسية ومحمد على قد أثر على النقاط المنهجية والفكرية التى كانت الهدف من البحث . وكان هذا على حساب رصد المناهج والتصنيف ، وأدى إلى عدم الوقوف أمام مسألة مثل انحسار رسالة الجامعات المصرية ، وعلى حساب وضع خطة أكثر وضوحاً من الخطة التى قدمها البحث .

— تساءل د . طاهر وأشار كل من د . حسن ود . مذكور إلى أن ابن خلدون وابن تيمية كانا فى فترة الانحطاط السياسى وبعد سقوط بغداد ، لغزا . والواقع أنهما لم يكونا كذلك ، لأنه ليس هناك تلازم بين الجو السياسى والجو الفكرى بصفة قاطعة . فمن المعروف أن القرنين الثالث والرابع الهجريين كان فيهما ملاحظات كثيرة على النواحي السياسية للعباسيين ، ومع هذا فقد كان فيهما نهضة علمية جادة فى كثير من العلوم . حيث أصلت العلوم التى كانت قد بدأت ، وبدأت بعض العلوم الأخرى . ومن هنا فإنه لا تلازم بين الناحيتين . خاصة إذا ما تذكرنا أنه قد كان هناك أناس معاصرون لهؤلاء الأعلام وكان هناك سبق تاريخى أو روافد تمدهم بالمعرفة . مما يؤكد أن سقوط بغداد لم يكن بالضرورة هو الخط الفاصل بين الانحطاط والعبقريّة . وشكراً .

د . عبد الخبير عطا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الواقع كنت أريد أن أقول : إن النقاش اليوم فيه اقتراب من الشكل النهائى للندوة ، وما يجب أن تسفر عنه من وضع ما يمكن تسميته « بدليل لتدريس الفلسفة الإسلامية » فى الجامعات العربية والإسلامية يلتزم به الإخوة والأساتذة الذين يقومون بهذه المهمة لكى يتحقق المشروع الحضارى لهذه الأمة فى إطار أسلمة المعرفة .

والواقع أننى أريد أن أطرح خمس نقاط لكى يتبلور حولها الحديث أولها : مسألة تعريف مفهوم الفلسفة الإسلامية الذى لم يتحدد بالنسبة لى حتى الآن رغم النقاش الكبير الذى دار حوله . والأمر الثانى هو موضوعات الفلسفة الإسلامية ، والثالث: القضايا المنهجية فى الفلسفة الإسلامية وفيها ثلاث نقاط هى مصادرهما وأصولها ومناهج التفكير والتعبير وضوابط الفلسفة الإسلامية ، والرابع : خصائص الفلسفة الإسلامية . فأنا لا أتصور إلا أن هناك نوعين من الفلسفة إما فلسفة إسلامية ترتبط بالوحي كمصدر أساسى أو فلسفة جاهلية وثنية ومادية . أما الأمر الخامس : فهو الغايات والوظائف أو أهداف الفلسفة الإسلامية وهل هى رسالة أو مهنة وعلاقتها بالمجتمع والواقع والمشروع الحضارى والدعوة الإسلامية باعتبارها تعبيراً عن الفلسفة الإسلامية .

أريد أن أعلق انطلاقاً من البحث الذى تقدم به أخى الفاضل د . طاهر على ما يتصل بموضوعات الفلسفة الإسلامية . فقد أثير نقاش لأول مرة فى هذا اليوم حول ما يتصل بالإخوة الأساتذة الأفاضل فى الجامعات المصرية ، ليس فقط فى مجال الفلسفة الإسلامية ولكن فى كل مجالات العلوم الإنسانية . وفيما يتصل بقضية مراكز البحوث الأجنبية ، واسمحوا لى أن أتكلم فى هذا الموضوع بصراحة وكنت قد تحدثت فيه أمس مع بعض الإخوة ومازال ملحا فى نظرى . وأقول هل يمكن تصور أن مراكز البحوث المسماة بالعلمية فى عالمنا العربى والإسلامى تعمل على استهلاك طاقة الباحثين وتُشغلهم بموضوعات لكى تستهلك طاقتهم ولكى لا يتجهوا للقضايا الخاصة بهذا المجتمع أو بهذه الأمة؟ والأمر فى نظرى يتصل بسياستين ، السياسة الأولى هى سياسة تحويل الاهتمام للموضوعات إما إلى الاهتمام بإطار زمنى خارج الزمن الذى نعيش فيه ، أو الاهتمام بإطار جغرافى خارج المنطقة التى نعيش فيها ، فالزمن الذى تم فيه هذه البحوث لا يختص بالزمن الحالى ، وتهتم بمناطق جغرافية لا نهتم بها أساساً . الأمر الثانى: هو حتى إذا كان هناك إلحاح على الاهتمام بموضوعات معينة فإنه يحدث تغيير لمضمون هذا الاهتمام ، إننى فقط أطرح هذه القضية أمام حضراتكم لأن المجتمع المصرى أثير حوله كلام عما يسمى بالجاسوسية العلمية والأمن القومى المصرى والأمن القومى العربى ، وقيل : إن هناك أفكاراً وسموماً أجنبية استعصى عليها التغلغل داخل هذا المجتمع فدخلته تحت مسمى مراكز البحوث العلمية وأصبحت مجتمعاتنا عارية تماماً . وأصبح للتغلغل نتائج خطيرة جداً ولهذا المراكز تمويل معروف تماماً ولها موضوعات اهتمام تشغلنا تماماً وتأخذ كل باحثينا عن الموضوعات التى يجب أن يهتموا بها وفى هذا إهدار لإمكانات بشرية وثقافية فى هذا العمل . وأرجو أن تشير توصيات الندوة إلى ذلك . إننى فقط أريد أن أفهم أو

يَفْهَمُ الباحثون في مجال الفلسفة الإسلامية ما هي المحاور الأساسية التي يجب أن تكون في الفلسفة الإسلامية المعاصرة وما هو المفهوم والتعريف والموضوعات المنهجية والخصائص والوظائف . وشكراً .

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أنا بالطبع لا أريد أن أطيل لذلك في إشارات سريعة أقول إن هذا البحث الطيب والجيد للدكتور حامد طاهر ، عندما تحدث أو أشار إلى الحملة الفرنسية قال إنها أعادت الوعي الإسلامي وأيقظت الوعي الإسلامي . وأخشى أن يفهم أنها كانت مصدر الوعي الإسلامي لأن هذه القضية يدور حولها جدل كثير وحبذا لو ضبطنا القضية ، وقلنا إنها نبهت على المخاطر فزادت من الوعي الإسلامي . بمعنى أنه عندما يحدث خطر يتنبه العقل المسلم والشخصية الإسلامية فيزداد كم الوعي وكيف الوعي لدى الشخصية الإسلامية . ويرتبط هذا بما أشار إليه عدد من الإخوة من أن محاولات اليقظة والتجديد طوال فترة الركود والتراجع كانت موجودة لكنها كانت محاولات اجتهاد فردي - كما هو العادة - ولم توضع مشاريع الاجتهاد في التطبيق ، بمعنى أنها لم تتبناها دول ونظم حتى تتحول إلى أرض الواقع . وقد حدث هذا بالنسبة لكل سلسلة الاجتهاد من العز بن عبد السلام إلى ابن تيمية إلى غيرهم من الأسماء الكثيرة التي ذكر بعضها . فقد ظل الاجتهاد ومحاولات التجديد سمة أساسية في حياة الأمة ولكن التخلف كان يغالبها فيغلبها ، ثم جاءت الحملة الاستعمارية فأجهضت هذه المحاولات بتسويد عملية التغريب .

أشار د . طاهر إشارات طيبة وجيدة إلى دور الأفغانى ومحمد عبده في محاولة تجديد وإحياء الفلسفة الإسلامية . وبالطبع معروف أن محاولات الأفغانى في الشروح والتعليقات التي قدمها على شرح الدواني للعقائد العضدية كانت عملاً من الأعمال الفكرية المتميزة والريادية في إحياء وتجديد الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث . وكذلك ماكتبه في رسالة الواردات وماكتبه عن التصوف وماكتبه عن القضاء والقدر وماكتبه في الرد على الدهريين . ويكفى أن نعلم أنه للمرة الأولى بعد قرون بدأ الحديث في واقعنا الإسلامي عن ابن رشد بشكل إيجابي في كلام الأفغانى ومحمد عبده . فكل هذه جهود على هذا الدرب ، لا أضيفها ولكن فقط أشير إلى فضل د . حامد في إشارته لهذا المعلم من معالم تجديد الفلسفة الإسلامية .

أما مشروع محمد على ، فهو فقط لم يكن مستفيداً من نابليون سنة ١٨١٥ وإنما أتت إنجازات محمد على العظمى بعد هذا التاريخ وبعد فراغ أوروبا من نابليون . فمشروع محمد على محتاج إلى إعادة دراسة . فكون البعثات التي أرسلت إلى الغرب لم تدرس العلوم الإنسانية

وإنما درست علوم التمدن المدني ورصدها عمر طوسون في كتابه عن البعثات العلمية ، وكون أن رفاعة الطهطاوى - وهو نموذج المثقفى ذلك العصر عندما جاء من فرنسا سنة ١٩٣١ مع مشروع الترجمة لعلوم الغرب - عمل أول مشروع مخطط لإحياء التراث الإسلامى ، وكون أن الوقائع المصرية تحت رئاسة تحريره كانت تنشر ابن خلدون مع الفكر الآخر فإن كل هذا محتاج إلى دراسة . وأقول : إن مشروع محمد على لم يكن إلغاء لوحدة الأمة والخلافة وإنما كان محاولة لتجديد شباب الدولة العثمانية والرابطة الإسلامية . وعندما يتحدث بعض الإخوة عن مصر باستحياء في ذلك التاريخ على أنها كانت في ذلك التاريخ لها موقع ، فنحن نقول إن الموقع والريادة والقيادة هي مسئولية وليست مسألة شرفية ونحن نتمنى أن يظل هذا البلد قائماً بهذه المسئوليات بالنسبة لجيرانه وإخوانه دائماً .

أيضاً أقول : إننا في المصطلحات لابد أن نكون وسطيين . فنحن نرفض المصطلحات المحملة بمضامين لا يمكن تخليصها منها ، وقد يكون في بحث قادم لي فرصة للحديث عن هذا . فالقرآن الكريم استخدم كلمات لم تكن عربية ولكن عندما دخلت العربية أصبحت عربية . وهناك الكثير من المصطلحات من الممكن أن نستخدمها . فمصطلح النهضة موجود في الحديث النبوى وكذلك مصطلح الثورة . ولا نرفض سوى المصطلحات المحملة بمضامين تأبأها اللغة العربية والحياة الفكرية التى نعيش فيها . وشكراً .

د . حسن الشرقاوى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. في الواقع أن بحث د . حامد طاهر قد فتح أمامنا آفاقاً جديدة وأعادنى إلى الوراء أربعين سنة . فعندما تخرجت في الجامعة في الخمسينات بكيت بكاء مرا لأن أساتذة العلوم علمونا أنه ليس في الإسلام فلسفة أخلاقية ولا علم نفس ولا علم إنسان اجتماعى وأنتروبولوجى ، وقالوا لنا : إن الإسلام ليس به سوى علم الكلام . وقد وضعت كتاباً بعد ذلك عنوانه : «الجدل في القرآن» أثبت فيه أن في القرآن فلسفة وأن به أربعة وعشرين نوعاً من الجدل الأفلاطونى وأكثر ، بالإضافة إلى أن به نظرية وإجابات كاملة على جميع الاستفسارات الأدبية . والحق أقول إن كل الدراسات التى كانوا يدرسونها لنا كانت إما من المدرسة الألمانية بزعامه بروكلمان ، أو من المدرسة الفرنسية بزعامه مايشيون أو المدرسة الإنجليزية بزعامه تيجر ، وجميعها كانت مدارس استشراقية ، والغريب أن هؤلاء الأساتذة كانوا يدافعون عن وجهات نظرهم المضادة للإسلام أكثر من دفاع المستشرقين أنفسهم . والخلاصة أن الخمسينات شهدت نزعة استغرابية مؤلمة جداً . والحمد لله أن حدث رد الفعل الآن .

أريد أن أقول إن الأساتذة الذين أشار إليهم د . طاهر في بحثه درسوا نوعاً واحداً من الفكر الإسلامى فى أوروبا ، بغية هدم الإسلام ، وهو التصوف ، وقد أثروا على مثقفينا الذين كرهوا التصوف وعزلوه عن الفلسفة الإسلامية وأخذوه بمعنى الزهد فقط . رغم أن علماءنا الأوائل كانوا يدرسون التصوف مع الحديث والتفسير ... الخ . فهؤلاء الأساتذة عادوا من أوروبا ليكرسوا التصوف بمعنى الزهد السلبي رغم أن أئمتنا قد أكدوا على التصوف الإيجابي العملى ، وعادوا أيضاً ليفصلوا لنا الفكر عن التفكير ، فقد علمونا الفكر وأبعدونا عن التفكير . ومازال هذا الوضع سائداً فى جامعاتنا ، مما يؤكد حاجتنا إلى العودة لدراسة المفاهيم الإسلامية مرة أخرى لفهم المقصود بالتفكير والرابطة بين الأصول الإسلامية والتطبيقات العملية حتى نستطيع الرد على هؤلاء المتغربين ، فالتربية والأخلاق والأنثروبولوجى والاجتماع مازالت تدرس بعيداً عن الإسلام مع أنها من الممكن أن تدرس داخله . وشكراً .

د . آمنة نصير :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لى ملاحظتان .

الأولى : هى أننا عندما نقدم على هذه الدراسات ، فإنه يجب أن نبتعد تماماً عن ردود الأفعال . فمأساة الفكر الإسلامى وسلبياته تدور كلها حول ردود الأفعال فإذا درس فريق الحضارة الأوروبية وأخذ منها يكون رد الفعل هو الانقلاب التام . ونحن نرفض ذلك لأن عقيدتنا وديننا نثق فيهما كل الثقة . إذ إن فيهما كل ما يغنيا دون أن يعنى هذا اعتزال الأسرة الإنسانية من حولنا . فقد سبق للحضارة الإسلامية أن أعطت الحضارة الأوروبية وهذا من طبيعة وسنة الأسرة البشرية . فلماذا نرفض هذه السنة وقد أعطينا الأوروبيين قبل ذلك . ونستطيع أن نأخذ منهم ما يلائمنا ويتوافق مع عقيدتنا وواقعنا العربى الإسلامى . وهذه نقطة أرجو أن نخرج منها بدون عَقْد أو مشاكل كما أرجو أن نغسل أنفسنا من هذا التمزق والتحزب الذى لا داعى له . إذ علينا أن نكون واعين وقادرين على أخذ ما يفيدنا ورفض ما يؤذينا فى عقيدتنا وواقعنا الاجتماعى . على أن يكون الأخذ أو الرفض عن وعى وليس عن عقد أو كردود أفعال .

— النقطة الثانية : هى أنني آمل أن نخرج من هذه الندوة بإطار عملى لنستطيع أن نقول فى النهاية : هذه هى الحجة وهذا هو التطبيق فالمجتمع من حولنا يحتاج إلى التطبيق العملى للأفكار ولا يجب أن نستمر فى الدوران فى فلك الخطب . وأرجو فى هذا الصدد أن يستحوذ موضوع الدخول بالفلسفة إلى واقع حياتنا العملية على تفكيرنا لكى نخرج بخطة عملية حقيقية . وشكراً .

د . محمد الجنيدى :

في الحقيقة أشكر أ. د. حامد طاهر على بحثه الجيد . وحقيقة الأمر أن الموضوع كان عبارة عن طواف منهجى كامل لرؤية معاصرة للفلسفة الإسلامية .

لى تعليق واحد على مسألة التقسيم الذى أورده فى بداية المحاضرة . فهناك فلسفة تقليدية - كما قال - وهناك علم الكلام وعلم مقالات الفرق ، وأتفق مع د . حسن الشافعى فى أن مقالات الفرق ممكن أن تضم إلى علم الكلام . أما التصوف والأخلاق والتجارب الذاتية فقد يكون محلها مكان آخر غير الفلسفة . وأتفق فى هذه النقطة مع د . حسن الشافعى .

فى تصورى أننا يمكن أن نضع الجزء الأخير الذى يشمل أصول الفقه وخاصة مباحث الدلالة والقياس بالمنطق وشروحه ، ومناهج البحث النظرية ، وأدب الجدل والمناظرة وأضيف إليه المنهج الاستردادى ، وعلم مصطلح الحديث تحت عنوان واحد هو المناهج الإسلامية أو مناهج البحث فى العلوم الإسلامية ، إن جاز لنا أن نضم هذه المجموعة من المناهج المختلفة .

أشار د . مذكور إلى تملك الرعيل الأول لناحية اللغة وأساليب البحث المختلفة على يد الأساتذة من الرعيل الأول الذين تعلمنا على أيديهم . وأقول إن هذه النقطة قد أثرت البحث فى الفلسفة فيما مضى وكان لها نتاج ضخم عرضه أ. د . حامد طاهر . ولكن لابد فى تصورى أن تطرح توصية باستمرار الاهتمام باللغات المختلفة التى هى سبيلنا إلى معرفة آراء الآخرين والغربيين منهم على وجه التحديد حتى نستطيع أن نعالج محاور مختلفة فى قضية الفلسفة الإسلامية برؤية معاصرة . فعلى سبيل المثال فإن محور نظرية الإنسان أو نظرية المعرفة تقتضى أن نطلع على أفكار الآخرين وأن نعرف ما قالوه . لكى نؤصل ما نأتى به فى هذه المحاور من وجهة نظر إسلامية معاصرة ارتباطاً بما قيل فى الغرب أو بما قيل فى مواضع أخرى تناولت قضايا الإنسان وتناولت نظرية المعرفة . فالإلمام باللغات أمر يجب أن يستمر حتى يكون هناك اطلاع وانفتاح مستمر على الآراء الأخرى لإضافة ما يجب أن تؤسسه فى هذه المحاور التى يجب أن تصاغ فى نهاية الأمر صياغة تتفق مع موضوع الندوة وهو الرؤية المعاصرة للفلسفة الإسلامية .

تعقيب د . حامد طاهر على الملاحظات :

فى موضوع المجالات أقول للدكتور شرقاوى : إن هناك كتاباً صغيراً لى اسمه «مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية» فيه مقارنة للأديان وما أقدمه هنا مجرد بحث اقتصر فيه على بعض الأمور . وموضوع المجالات لست وحدى الذى أحده فهو موضوع مفتوح يا د . نصار

ولك أن تدخل إليه وتخرج منه ما تشاء وأنت تعرف أن د . مصطفى عبد الرازق اقترح إدخال علم منظور الفكر ومازال هذا موضع نقاش بين بعض الناس . وأنا شخصياً أرى أن آداب الجدل والمناظرة جزء من الفلسفة الإسلامية رغم أنه كان دائماً وطوال عمره بعيداً عنها ولكن لا مانع من أن يحكم هذه المناقشات ، ومناقشات غيرنا أيضاً . أما إدخال علم مقالات الفرق وعلم الكلام فإننى أرى أنه لن يحدث شيء إذا درسنا الموضوعين منفصلين زيادة في التخصص ؛ لأن زيادة التخصص تدل على زيادة التعمق . وذلك دون أن ننسى أو يغيب عنا الهدف العام ، وأن الفلسفة الإسلامية قوة فاعلة كما قالت د . آمنة نصير إلى ضرورة دخولها إلى الواقع .

في الحقيقة فإن التعليقات كثيرة جداً ولست في مقام الرد عليها كلها لأننى مقتنع بالكثير منها . لكن هناك بعض الأشياء التى سأقف عندها بسرعة .

— تساءل د . نصار عن نهضة محمد على وهل كانت مرتبطة بنهضة الأمة أم بشخصية وطموح الحاكم ؟ الحقيقة أننى وقفت كثيراً عند هذه النقطة بالذات ، وقارنت بين حوالى ثلاثة أعمال لمحمد على ، فمحمد على بنى أسطول مصر الحديثة لأول مرة ، ومعاوية بن أبى سفيان كان هو من بنى الأسطول الإسلامى لأول مرة . ومحمد على أنشأ مدرسة الألسن لترجمة كل المؤلفات الغربية ، والمأمون عمل دار الحكمة لنفس الهدف . فما فعله محمد على عمل لا يختلف عن ما فعله أى حاكم مسلم للأمة الإسلامية . ولنفرض أن محمد على كان مختلفاً مع السلطان فى تركيا ولكن ماذا فعل فى مصر ؟ لقد عمل فيها نهضة وساعد على تحطيم الدولة التركية التى كانت قد لفظت أنفاسها بالفعل ولم تكن قادرة على قيادة المسلمين .

يعترض د . كمال إمام على قولى بأنه لم تكن هناك فروق واضحة بين اتجاهات الجامعات . ويريد منى أن أحدد اتجاه كل جامعة فى الفلسفة . وفى الواقع فإن الفترة التى أتحدث عنها كان فيها الأساتذة متصلين ببعضهم البعض اتصالاً وثيقاً جداً . فكان مصطفى حلمى وعبد الحليم محمود ومحمود قاسم فى جامعة القاهرة ، وأبو العلا عفيفى فى جامعة الإسكندرية ، وفى نفس الوقت كان مصطفى حلمى وعبد الحليم محمود فى جامعة الأزهر . وكانت اتصالاتهم أقوى من الآن بعضهم ببعض وكانت أعمالهم متقارنة فلا نستطيع أن نقول إنه قد كان هناك اتجاه لجامعة معينة . فالفلسفة الإسلامية كلها فى رأى كانت مرتبطة بأشخاص وليس باتجاهات .

بالنسبة للدكتور الشرقاوى فكما قلت بالنسبة لموضوع مقارنة الأديان له كل الحق . وقد فعلت هذا فى الكتاب الذى أشرت إليه فعلاً . وقدمت فيه معظم الكتب التى ذكرها وغيرها مثل كتاب أبو الحسن العامرى « فى مقارنة الأديان » وليس صحيحاً أن مصطفى عبد الرزاق أنشأ قسمًا للفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب ، جامعة القاهرة . فلا يوجد حتى الآن قسم فلسفة إسلامية فى كلية الآداب ، والقسم الوحيد موجود بكلية دار العلوم . أما الذى فى كلية الآداب فإنه قسم كامل اسمه قسم الفلسفة ، والتخصص اسمه تخصص فلسفة إسلامية به واحد أو اثنين فقط مثل د . عاطف العراقى وأظن د . حسن حمدى .

— عندما أقول إن الأفهام منقوصة فإننى أعنى أن الفهم الفقهي للإسلام لا يمثل الإسلام . وهذا ما حدث اليوم فالناس يتكلمون فى الأمور الفقهية التى تهتم بالجوانب العملية وينسون الشريعة التى تقدم النظرية العامة .

— أننى أتحدث هنا عن الفلسفة الإسلامية التى يجب أن تلم شتات هذا التنوع وتعيد بناءه مرة أخرى من جديد . والواقع أن إعادة البناء ليست عملية صعبة ، فقد حدثت فى الصدر الأول عندما فهموا الإسلام فهماً واقعياً وصحيحاً . وكما أشار أ.د . هويدى إلى شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإننى أشير إلى شخصيات الصحابة رضى الله عنهم ، والحمد لله لدينا كتاب جيد عن عصر الصحابة يقدم لنا الزاد الوفير عن المدرسة التى أنشأها الرسول صلى الله عليه وسلم .

— بالنسبة لملاحظات د . حسن الشافعى فقد كانت كلها ملاحظات طيبة ولكن عندما أتحدث عن ابن تيمية وابن خلدون فإننى لا أعنى قصر الأمر عليهما فقط . لأننا لو أحصينا العدد لوجدناه كبيراً ، ولكن ماذا يمثل فى تاريخ الحضارة الإسلامية كلها ؟ وعلى سبيل المثال فإن القرنين الثالث والرابع فهما عدد كبير جداً من المؤلفات ولكنها لا تقارن بما كان فى القرن الخامس من مؤلفات من حيث الثقل والدسامة .

— بالنسبة لملاحظات د . عبد الحميد مذكور حول موضوع الوهابية ، فقد ذكرت ذلك فى البحث وقلت إن أثرها مستمر حتى الآن . كما أشرت إلى أثرها على مفكرى الهند وفى الدعوة السنوسية بصفة خاصة .

— بالنسبة لما ذكره د . عبد الحميد يويو عن الشوكانى والدهلوى ، فإنه لم يكن لهما مثل الدور الذى قام به محمد عبد الوهاب الذى أقام دعوة وحركة أثرت فى الناس وغيرت مجرى

حياتهم . فالشوكاني كان مجرد عالماً فقط ولم يكن له تأثير في حياة الناس .

— أما بالنسبة للدعوة فقد قلت في البحث : أنه كان من حسن حظ علي مبارك والطهطاوي أنهما عملاً كمصلحين من خلال الحكومات القائمة التي نفذت كل إصلاحاتهما . أما الأفغاني فقد كان يقترح الإصلاحات والحكومات تقف ضده فلم يتوفر له ولا لرعماء النهضة من بعده مثل الشيخ محمد عبده ما توفر لعلي مبارك والطهطاوي في القرن الماضي . وأؤكد أن بحثي ليس دفاعياً على الإطلاق فهو يناقش شيئاً جديداً وقد قلت في البداية إن الهدف منه هو وضع خطة لتاريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الحالي . بل إنني أدين ردود الأفعال . بل إنه عندما يأتي الحديث عن قاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين فإنني أقول : إن ردود الأفعال عندي أهم من أفعالهم ، فقد أتوا بحجر وألقوه في مياه راكدة فحدثت ثورة . وهذا ما يهمني رصده في تاريخ الفلسفة الإسلامية .

— أما مسألة الانحطاط ، فإنه قد كان واضحاً في الدولة الإسلامية ولا يمكن أن نتجاهله سواء كان سياسياً أو ثقافياً أو اجتماعياً . والحمد لله أننا بدأنا نحاول من بضع سنوات التخلص من هذا الانحطاط ، حيث يمر العالم الإسلامي بنهضة على كل المستويات لم تكن موجودة في الماضي بالشكل الحالي .

— أنني آخذ على د. أبو اليزيد قوله بأن البحث كتب لمجلة الدراسات العربية بهدف تعليمي وليس أكاديمياً . وأقول إن المجلة أنشئت لتكون محصلة للدراسات الأكاديمية ولا يكتب بها إلا من كان أستاذاً جامعياً أو أستاذاً مساعداً أو مدرساً حاصلاً على الدكتوراة . فهي أساساً مجلة أكاديمية بالدرجة الأولى وتكاد تكون المجلة الوحيدة من نوعها وهي موجهة لطلبة الدراسات العليا وليس لطلبة البكالوريوس .

— أرحب بكل ما قاله د. عبد الحبير عطا وأقول : إن بحثي يغطي النقاط الخمس التي اقترحها . أما قضية مراكز البحوث الأجنبية في العلم الإسلامي ودورها ، فإن أستاذنا الكبير د. جمال الدين عطية هو خير من يرد على مثل هذا .

— أما ملاحظات د. محمد عمارة فإنني لن أرد عليها ، لأن د. عمارة هو أحد مصادري بل إنه من أهم مصادري جميعاً في دراسة هذه الحقبة ، وسيظل واحداً من أهم من أرخوا لها . ولكنه لبعده عن الجامعات لم يخضع للترويض الذي خضعنا له جميعاً داخل الجامعة ، ولذلك فهو أكثر المفكرين المسلمين حرية فيما يقول . وهذا يؤكد مقولتي الخاصة بأن

الفلسفة الإسلامية روضت في الجامعات . ومع هذا فإننى لا أنكر جهود الأساتذة الذين درسوا وترجموا وحققوا فهذا عمل كبير جداً ، وبفضلهم نجتمع الآن في هذه الندوة ، وبفضلهم فتحت أمامنا الأقسام الجامعية .

— أتفق مع د . آمنة نصير في أن الفلسفة لا بد أن تلتحم بالواقع أما د . محمد الجندى فإننى أقول له ما قلته للدكتور الشافعى . فالمجالات مفتوحة وما قدمته مجرد اقتراحات . وأوافق على التوصية باستمرار تعلم اللغات لمواجهة النظريات الأخرى . وشكراً .

أ . د . فوقية حسين (رئيس الجلسة) :
نتقل الآن إلى بحث أ . د . عبد الحميد يويو . وعنوانه :
فلسفة إسلامية .. بأى معنى ؟

* * *

فلسفة إسلامية .. بأي معنى؟

أ. عبد الحميد يويو

جامعة العلوم الإنسانية - ستراسبورج - فرنسا

فلسفة إسلامية .. بأي معنى؟

يدخل الحديث اليوم عن «وقفة» تجاه ما يسمى بـ «الفلسفة الإسلامية» ضمن تجديد حضور وعي هذه الأمة بواقعها وظروفها التي آلت إليها . وككل أمة حين تقف على مشارف أزمة في عقلها ، فإنها تراجع ذاكرتها ، تاريخها ، ماضيها ، تبحث فيه عما شكل قاعدتها التأسيسية التي انطلقت منها في بداية تكونها وانتشارها ، ولتعيد قراءة الحاضر على ضوءه ، لفهم المرحلة التي وصلت إليها والأسباب الكامنة خلفها ، وتقوم في ذات الوقت بالبحث عن أساس لإعادة بناء العلاقة بين الحاضر والماضي ، تهدف هاتين العمليتين : قراءة الحاضر وفهمه على ضوء الماضي ، وإعادة العلاقة بينهما ، إلى مواجهة التحدي القائم بحضور «الآخر» ، وتلازمه في الوعي المتجدد الحضور .

ومن هذا جملة أسئلة نطرحها للتفكير فيها مجدداً : كيف نجدد اليوم هذا الحضور للوعي بما يسمى «الفلسفة الإسلامية» ؟ إلى أي حد يمكن لهذا التجديد أن يبقى بعيداً عن أن يكون ردة فعل للتحدي الذي يفرضه علينا «الآخر» ؟ بمعنى : ألا يستدعي القيام بهذا التجديد استحضار «الآخر» دوماً ؟ والتحديد ذاته حتى يكون كذلك ، هل يجب أن يتم من موقع الدفاع أم من موقع الهجوم أم من كليهما ؟ إلى أي مدى كانت أنماط وأشكال التجديد التي تمت إلى الآن مرتبطة بواقع الأمة التي صدرت عنها ؟ وإلى أي حد ساهمت في «حل المشكلات الراهنة في العالم الإسلامي» ؟.

هذه التساؤلات - تاركين أخرى إلى حين - استوحيناها من جراء نظرنا فيما تم إلى الآن في مجال « الفلسفة الإسلامية » و « تاريخها » . لم نجد في هذا « التاريخ » حسب قراءتنا له إلا ردود أفعال أو إجابات من موقع الدفاع على تحديات طرحها « الآخر » وجرنا إليها جرأً . فإذا قال « الآخر » - وهو هنا المستشرقون - : « إن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية » (رينان ، غوتيه) E. Renan, L. Gauthier حملنا معنا أدوات الحفر وذهبنا نبحث عن موضوعات بحثها وتطرق إليها « الفلاسفة المسلمون » ولم يتطرق إليها أسلافهم من اليونان ، فأثبتنا انطلاقاً من ذلك « أصالة الفلسفة الإسلامية » مبرزين جودة الموضوعات المطروحة والمبحوثة ، مستخدمين لهذا الغرض « المنهج التاريخي » و « المنهج المقارن » (إبراهيم مذكور) . وحين اكتشفنا بعد حين أن « الفلسفة الإسلامية » مدينة حقاً للفلسفة اليونانية قلنا : إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية والأصيلة هي تلك التي نجدها في « الاجتهاد بالرأى » ، وفي « علم أصول الفقه » (مصطفى عبد الرازق ، و النشر ...) وحين جاء من أطلع على المناهج الغربية الحديثة وما يتعلق بالتفاعل الحضاري والثقافة كقانون حضاري لا منأى عنه ، أضحي إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية كاسناً في طريقة الشرح والتفسير ، والحذف والإضافة : ماذا نفسر ؟ وماذا نحذف وماذا نضيف ؟ وبأي مقياس ؟ فما ثبت وما نحذف أثناء الشرح يتم عن وعي بالمرحلة والحضارة التي يعيش فيها المفسر والشارح ، ويصبح حضور الوعي بالبنية التي تؤسس وتنشئ الخطاب (تفسير ، شرح ...) هو الجواب على من ينكر أصالة هذه « الفلسفة » . حين تقدمت الأبحاث في هذا المجال واطلع بعضهم على أهمية « الأيديولوجية » ودور « الأجهزة الأيديولوجية للدولة » وبنية « اللاشعور » الثاوية خلف كل إنتاج فكري واستقلالها التام عن الأحداث والمعارك الفكرية والفلسفية صار البحث عن « أصالة الفلسفة الإسلامية » ليس في جلة موضوعاتها أو في طريقة الشرح والتفسير والوعي بالمرحلة التاريخية والحضارية ، أي لم يعد البحث عن « الأصالة » في المادة المعرفية لهذه الفلسفة بل في « التوظيف الأيديولوجي » للمادة المعرفية ذاتها فالأصالة إذاً هي هذه الوظيفة الأيديولوجية التي أدتها ولعبتها هذه الفلسفة ، التي لا تختلف كثيراً عن أصلها اليوناني في الحضارة الإسلامية .

تلك أمثلة استقيناها دون حصر لأشكال ردود الفعل تجاه إشكالية أصالة الفلسفة الإسلامية . نقول إنها ردود فعل من موقع الدفاع لأننا لم نختر ساحة المعركة ولا توقيتها ولا موضوعها ، بل لم نفكر ولو للحظة في أننا ندخل معركة قد رتبت مقدماتها ونتائجها . ولم يتعلق الأمر فقط بالجانب « الفلسفي » بل تعداه إلى بقية الجوانب الأخرى المرتبطة

بالعقيدة والسيرة والتاريخ والحضارة وكل الإنتاج الفكرى والإبداعى لدى المسلمين .

إن « الآخر » حاضر دوماً ، ويتم استحضاره دوماً عند كل مواجهة للدفاع . والسؤال الذى يعود بالبحاح : ردود الفعل هذه بهدف إثبات « أصالة الفلسفة الإسلامية » هل كانت فى ذات الوقت ترتبط بمشكلات الأمة الإسلامية ؟ بتعبير آخر : هل إثبات « الأصالة » على هذا المستوى أو ذاك ، بالأساليب المستخدمة حتى الآن لدى الباحثين والمؤرخين فى ميدان « الفلسفة الإسلامية » هو الذى سيؤدى بهذه الأمة إلى إيجاد الحلول للمشاكل التى تعاني منها ؟ أم أن ذلك الجهد فى الإثبات « للأصالة » على هذا المستوى أو ذاك لم يزد تلك المشكلات إلا تأصيلاً ؟

نعم ، إن الذين قاموا ويقومون بردود الفعل هاته لإثبات « أصالة الفلسفة الإسلامية » يهدفون من وراء ذلك إلى إيجاد ما يمكن استلهاه من تاريخها لتحقيق المعاصرة وتجاوز « التأخر التاريخى » الذى يفصل هذه الأمة عن ماضيها من جهة وعن « الآخر » من جهة أخرى : فتحقيق « المعاصرة » لا يتم إلا بالانخراط فى العصر وإيجاد مكان يليق بنا فيه أمام بقية القوى والمجتمعات التى دخلت فى هذه المرحلة من تاريخها . ومن هنا فإن « المعاصرة » بهذا المعنى تكمن فى إيجاد « الإرهاصات الأولية » لما به تحققت « المعاصرة » لغيرنا ، أى البحث عن « المفاهيم » التى أصلها « الآخر » فى فلسفته وحضارته اليوم ، لدى « الفلاسفة المسلمين » الذين سعت طموحاتهم إلى بناء هذه « المفاهيم » وتأسيسها بوعى أو بغير وعى ، وغالباً ما كان دون وعى حسب بعض « القراءات المعاصرة » لهذا الإنتاج الفكرى . ولهذا السبب نجد أن المهمة التى ندب الباحثون والمؤرخون لها أنفسهم داخل حقل « الفلسفة الإسلامية » اليوم تكمن فى إيجاد « النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية » وفى تقديم « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط » والعمل « من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا التربوية والفكرية » وفى أكثر من ذلك : فى البحث عن الآليات والميكانيزمات التى تتحكم فى « العقل العربى » وتمنعه من الانطلاقة فى سبيل تحقيق « المعاصرة » المنظور إليها من خلال « المفاهيم » التى تؤسسها ، فيجب بالتالى القيام بـ « نقد العقل العربى » وبيان المعوقات الفكرية والمعرفية والتى هى من طبيعة هذا العقل فى تكوينه فى عصر التدوين . ومن هنا الدعوة إلى « تدشين عصر تدوين جديد » يقوم على إبراز « الفلسفات » التى تتحقق بها هذه « المعاصرة » المؤسسة على « المفاهيم » التى بدونها تبقى منعدمة . ومن هنا ضرورة القيام بعملية « انتقائية » شاء ذلك الباحثون أم أبوا ، داخل حقل الفكر العربى الإسلامى فما به تتحقق « المعاصرة » اليوم من داخل ذلك الحقل الفكرى هو « عقلانية ابن رشد » و « عملية ابن خلدون » بل

وماديته في البحث الاجتماعي والثقافي ، و « تقديمية » ابن حزم الظاهري في فهم النص و « قراءة » الشاطبي المعاصرة للأصول ، مع هذه « الفلسفات » يجب أن يتم التواصل والحوار ، وبهؤلاء تتحقق « المعاصرة » وهم أسس الأصالة ويمكن الهوية الحضارية التي نريد استعادتها ، وليس « الغزالي » و « ابن سينا » و « الفارابي » و « الكندي » و « الشافعي » و « الباقلاني » و « الأشعري »

بتعبير آخر : إن « الأصالة والمعاصرة » تتحققان بالتوصل مع الفكر المغربي الأندلسي الذي حقق « قطيعة أبستمولوجية » مع « الفكر المشرقي » ، ليس ذلك فحسب ، بل إن « المعاصرة » اليوم والتي حققها « الآخر » إنما كانت انطلاقاً من هذه « الفلسفات » التي اطلع عليها هذا « الآخر » في المغرب والأندلس خاصة . فهذه « الفلسفات » تشكل الوجه « المشرق » الذي به تحققت « المعاصرة » ، « للآخر » في مقابل الوجه « الظلامي » الذي كان « العائق » في سبيل انطلاقة العقل المغربي نحو تحقيق التواصل بين ماضيه وحاضره من أجل المستقبل الذي حققه « الآخر » فالإجابة عن « إشكالية الأصالة والمعاصرة » تكمن في هذا التواصل بين تلك « الفلسفات » والعصر الحاضر المتحقق . بهذا المعنى فإننا نرى الحاضر في الماضي ونقرأ طموحاتنا في تلك « الفلسفات » : فعثها وإحيائها وتجديدها هو الذي يحقق لنا « الحلم » الذي يراودنا منذ أكثر من قرن ونصف القرن .

إن هذه القراءة أو غيرها التي ترى أن الإجابة عن هذه الإشكالية تكمن في تقديم دراسات وترجمات للفكر المعاصر الذي عرف مرحلة كتمك التي نمر بها نحن اليوم في العالم العربي والإسلامي ، وبالتالي يقدم لنا الحلول والمواقف التي وقفها في تاريخه وماضيه مؤسساً مناهج للتأويل وتقنيات للدراسة ، دراسة النصوص وموضوعاتها وتاريخنا بتحليل الشعور وربطه بالواقع الاجتماعي الذي صدر عنه ، الشيء الذي يسمح بإعطاء مكان جديد لمفاهيم قديمة حسب العصر والظرف التاريخي الذي نمر به ، إن هذه القراءة وتلك التي أشرنا إليها آنفاً تصبح بدورها قد انجرت إلى ساحة المعركة التي رسم « الآخر » معالمها ويبقى السؤال : يتم تختلف هاتان « القراءتان » عن غيرهما من « القراءات » المتقدمة عليهما في الزمان والمكان ؟ والجواب : أنهما كغيرهما من القراءات تنطلقان من نفس الفضاء الفكري الذي يشكل بنية الآخر ، وإن كان هناك من تمايز فهو في المناهج والمفاهيم التي تستخدمانها دون غيرهما من القراءات الأخرى . وهذا يدل على أن أية قراءة لما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » إنما تكون معاصرة لذاتها ومتقدمة على سواها في عالمها ، باستمدادها من آخر التطورات التي عرفتها

المناهج والمفاهيم المتتمية والمنبثقة من الفضاء الفكرى لـ « الآخر » . وعلى سبيل المثال : إن الأستاذ « الجابري » فى دراساته وأبحاثه يصوب سهام نقده نحو كل من سبقه فى تأسيس خطاب حول الفكر العربى الإسلامى ، أو لنقول حول « التراث » ويسم كل أولئك « بالسلفية » : « السلفية الإسلامية » و « السلفية الليبرالية » و « السلفية الماركسية » ... سلفيات : بمعنى أن لكل تيار من هذه التيارات سلفاً/مرجعاً ، تستمد منه أسس دراساتها وقواعد بنائها للتراث ، فهو ينقد استخدام « القوالب الجاهزة » رافضاً بذلك الفهم الآلى والميكانيكى لـ الجدلية الماركسية ، وماديتها التاريخية ويدعو فى مشروعية « نقد العقل العربى » إلى أن تصنع « القوالب محلياً » . صحيح أن كل تيار من تلك التيارات السلفية تستمد مناهجها ومفاهيمها من سلفها، وخطؤها أنها تفعل ذلك بشكل آلى ولو انتسبت كما هو الحال عند « تزينى » و « مروة » إلى الفكر الماركسى الجدلى أو إلى العلمية والتاريخانية الغربية كما هو الحال عند « العروى » مثلاً . والسؤال الذى يرد بصدد الحديث عن أبحاث الأستاذ « الجابري » هو التالى : هل ينطلق الأستاذ « الجابري » من سلف ؟ وما هو ؟ بتعبير آخر : من أين يتكلم الأستاذ « الجابري » ؟ يَمَّ يتأسس خطابه ؟ ما هى شروط القول التى ينطلق منها وتحدد مجال وحقل تفكيره والتعبير عنه ؟ تطرح هذه الأسئلة بصدد أبحاث الأستاذ « الجابري » ، لأننا نعلم جميعاً أنه ليس هناك انطلاقة من « فراغ » ، من « الصفر » . حين نقرأ « العروى » نكتشف خلفه « غرامشى » قابلاً بين الأسطر والفقرات التى خطها قلمه وكنا فهم هذا الأخير لـ الماركسية ، ومحاولة النظر إليها وفهمها وتأويلها حسب الظروف التى عرفت إيطاليا فى عهده . ومن هنا نفهم دعوة « العروى » إلى تأسيس « ماركسية عربية » . وحين نقرأ لـ « مروة » و « تزينى » فلا نحتاج إلى عناء كبير للكشف من خلال المقدمات النظرية الطويلة التى يصدران بها أبحاثهما عن « الفلسفة » التى يتبنياها و « المنهج » الذى يستخدمانه . والفرق بينهما أن أولهما يقرأ التراث العربى الإسلامى بالتأويل « السوفياتى » للماركسية والآخر بتأويل « ألمانيا الشرقية » لها . وإذا قرأنا للأستاذ « حنفى » فإنه سرعان ما نقف على « المنهج الفينومينولوجى » الهوسرلى (نسبة إلى الفيلسوف الألمانى هوسرل) والمواقف السبنوزية (نسبة إلى باروخ سبينوزا اليهودى الهولندى) من الدين والتراث عامة (الدين والتراث الغربيين) .

أما حين نقرأ للأستاذ « الجابري » فأنت أمام جبل الأبستمولوجية المعاصرة . ومن هنا صعوبة تحديد المرجع/ الفيلسوف الذى يوجه أبحاثه ، بل نجد أن المرجع هو الأبستمولوجية المعاصرة بأكملها وفى كل ميدان من ميادين البحث المتعلق بالعلوم الإنسانية : من علم النفس

(بياجى) من التحليل النفسى (فرويد ، يونغ) من الفلسفة (كانط ، هيجل ، ماركس ،
نتشه ، فوكو ، ديردا) من الأنثروبولوجيا ، (كلود ليفى ستراوس) . إن
مفاهيم ومناهج هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين تجد مكانها فى نص « الجابرى » محاولاً
من خلالها وانطلاقاً من تأسيس « منهج » ونحت « مفاهيم » مستمدة كما يقول هو نفسه من
وحى الموضوع الذى يدرسه والثقافة التى يتعامل بها . إنه التحرر من « القوالب الجاهزة »
ومحاولة صناعة « قوالب محلية » والسؤال الذى نود طرحه مرة أخرى بصدد أبحاث الأستاذ
« الجابرى » هو التالى : هل صحيح أنه لا يمكن لنا اليوم التفكير فى موضوعات ومشكلات
مرتبطة بالعالم الإسلامى إلا من خلال الحقل المفاهيمى الذى تنتمى إليه الفلسفة الغربية المعاصرة ؟
أحقاً لا يمكن أن « نتنفس » إلا من خلال هذه المفاهيم والفلسفات كما يقول هو نفسه ؟
إن الأستاذ « الجابرى » وهو يقوم بمحاولة « نقد العقل العربى » وتفكيك « الخطاب العربى
المعاصر » لم يطرح السؤال المتعلق « بنسبية المفاهيم » التى يستخدمها وهو يقوم بعملية
« النقد » و « التفكيك » : إلى أى حد يمكن استخدام مفاهيم مجردة عن « تاريخيتها »
ومفصولة عن سياقها كمنهج صقلتها تجربة حضارية معينة ؟ هل يمكن اعتبار هذه « المفاهيم »
فوق الزمان والمكان ؟ ومهما أشار وأكد « الجابرى » على أنه لا يتبع فيلسوفاً ما « حذو
النعل بالعل فإن ما يلح طرحه هو : هل يمكن تأسيس منهج للدراسة والبحث انطلاقاً من جملة
مفاهيم ومصطلحات تنتمى إلى حقول معرفية متعددة ومختلفة ؟ ولعل السؤال الأساسى هو :
أية « أصالة » لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كانت ستم على حساب مفاهيم ومناهج خارجة
عنها ولا تنتمى إلى فضائها الفكرى والحضارى ؟

إن هذه التساؤلات حول أبحاث ودراسات الأستاذ « الجابرى » ليس الهدف منها الوقوف
عند كل ما يمكن أن نوجهه كملاحظات وانتقادات لأبحاثه ، فلذلك مجال آخر غير هذا
المجال ، إنما أردنا من ذلك الإشارة إلى أبحاثه خاصة لأنها تكتسى طابعاً متميزاً عن غيرها
من الأبحاث حتى الآن فى حقل الدراسات العربية الإسلامية وما يتعلق بها .

إن ما يلاحظ بصدد هذه « القراءات » التى أشرنا إليها أو تلك التى لم نشر إليها فى هذا
البحث هى أنها وقعت فى الإشكالية العامة التى تبحثها وتدرسها أعنى « إشكالية الأصالة
والمعاصرة » ، دون أن تسائل نفسها عن ظروف النشأة للقيام بالمراجعة وتصحيح المسار .
هذا من جهة ومن جهة أخرى ، هناك اتفاق عام وتام على أن « الفلسفة الإسلامية » هى
تلك التى يمثلها « الفلاسفة المسلمون » فلم يقف أحد عند مساءلة صحة هذه الدعوى وهذا

الاتفاق حول تسمية ذلك الإنتاج « الفلسفى » لدى المسلمين بانه « فلسفة إسلامية » . إن الالتباس والغموض الذى تودى إليه هذه التسمية يوقع الكثير من الباحثين فى تناقض وازدواجية عن وعى أو عن غير فهم لذلك . إننا لا نطرح هنا تلك الإشكالية التى سبق أن طرحها المستشرقون حول تسمية هذا الإنتاج : هل هو إسلامى أم عربى أم عربى إسلامى ؟ إن بعض الباحثين والدارسين يتعامل مع هذه « الفلسفة » على أنها عربية إسلامية لأنها كتبت باللغة العربية من جهة ، وفوق أرض أو فى فضاء حضارى أنشأه الإسلام دون أن يعنى ذلك أنه قام بالإسلام أو من أجله .

ونحن اليوم كمسلمين بالفعل ، إذ نحاول القيام بـ « وقفة » تجاه ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » من جهة ، وبهدف تحقيق إعادة بناء لـ « الفلسفة الإسلامية » بالفعل من جهة أخرى ، فيجب أن نحدد المفاهيم والمصطلحات التى نستخدمها والقراءة الممكنة ، والتى تعكس بحق تلك « الفلسفة الإسلامية » لتاريخ الإنتاج الفكرى لدى المسلمين ، قراءة تعتمد الأسس والمنطلقات لا للإنتاج الفكرى فحسب بل حتى لـ « الكل الحضارى » الذى انبثق وانبثى على هذه الأسس والمنطلقات .

فى اعتقادى أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » هو حديث عن تلك الرؤية أو النظرة التى أسسها الإسلام كدين فى قلوب وعقول المؤمنين به ، بمعنى : أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » لا يجد له موضعاً فى الفكر العالمى إلا إذا انطلق من الإسلام كقاعدة تأسيسية له . ومن هنا فإن هذه « الفلسفة الإسلامية » تتميز عن غيرها من « الفلسفات » بكونها تستند إلى قواعد ومبادئ وحدود يرسمها هذا الدين للمؤمنين به ، فلا يصبح أى بحث وفى أى ميدان ، ولو صدر عن مسلم « فلسفة إسلامية » ، فقط لأنه تم التفكير فيه فوق أرض عرفت الإسلام وحضارته . إن المرجع الأساسى الذى يحتكم إليه حيثما هو الإسلام أى « النص » ، فللنص سلطته وهو يرسم العالم ويضع الحدود التى يجب البحث داخلها لا خارجها والنص/الوحي يعلم الباحث أن البحث فى هذا الميدان أو ذاك لا طائل من ورائه إذا كان لا يعود بالنفع والمصلحة على الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء . وإن نظرة فاحصة على تاريخ ما سعى الآن بـ « الفلسفة الإسلامية » تجعلنا ندرك أن « البحث الميتافيزيقى » لا طائل من ورائه ، وأن هذه « الفلسفة الإسلامية » لم تجد لها موطناً لتأصيل ذاتها وإحداث التطورات والثورات التى عرفتها أوروبا بعد ذلك إلا حين انتقلت إليها ، أو نقلت إليها . والسبب لا يعود إلى أن « الفلسفة الإسلامية » لم تستطع أن تقف مرة أخرى بعد الضربة

القاضية التي وجهها إليها « حجة الإسلام » في زمانه . إن عداء المسلمين وفقهائهم للفلسفة الدخيلة ولعلوم الأوائل وجد قبل « الغزالي » وبعده . وإنما يكمن في أن « الفلسفة الإسلامية » هي في الأصل فلسفة يونانية عرفت طريقها إلى أوروبا التي وجدت فيها تراثها ، تاريخها كى تواصل معه وتحاوره وتعيد بناءه وتأسيسه . لم تأخذ أوروبا الفلسفة الإسلامية/اليونانية فحسب بل أخذت « علم » المسلمين ومنهجهم « التجريبي » الذي أسسوه وبنوه والذي وجههم إليه الإسلام حين رسم لهم حدود البحث و « التجربة » فكما أخذت من « الفلسفة الإسلامية » ما يتواصل مع تراثها وماضيها ، أخذت من « علم » المسلمين ما يتناسب ونظرتها إلى الكون والحياة والإنسان القائمة على الحس والتجربة ، حتى أصبح العلم لديها هو الأساس والمعيار لكل شيء بخلاف مكانته التي كان يحتلها في نظر العالم المسلم الذي يستنير في أبحاثه وتجاريه بهدى الإسلام وقواعده النظرية التي رسمها له . وهذا الذي يفسر لنا المحاولات القائمة اليوم على إحياء هذه « الفلسفات » دون أخرى على أنها « معاصرة » لنا لأنها كانت « الفلسفات » التي أخذتها أوروبا وأحدثت بها ثوراتها الفكرية والعقلية والعلمية . ومثل هذه المحاولات تبنى وتنطلق من أساس أن تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة يخضعان للتقدم والتطور نحو الأمثل والأفضل ، فلا يمكن وفق هذا المنظور إلا أن نستعيد تلك الفلسفات التي انتقلت إلى أوروبا وكنا أحق الناس بها . إن هذه القراءة لتاريخ الفلسفة والعلم تغفل أن لكل حضارة « نواتها » التي تتمحور وتتمفصل حولها المبادئ والقواعد التي يبنى عليها الإنتاج الفكري لدى حامل لواء تلك الحضارة .

إن تراث أوروبا الفلسفي وغيره هو تراث اليونان بشهادة كبار الفلاسفة المحدثين والمعاصرين (هيجل ، نيتشه ، هوسرل ، هيدجر الخ) . فبالإضافة إلى أن هؤلاء لم يعترفوا بفضل المسلمين في ما قدموه لهذا التراث اليوناني من خدمات (شرح ، تفسير ، تأويل ، نقد ، نقض ، إحياء ، إعادة بناء ...) فإنهم استفادوا منها أياً استفادة ، والذين يشهدون اليوم بفضل المسلمين على أوروبا ويحاولون في نفس الوقت - وبتحسر على عصور « الانحطاط » - أن يعيشوا تلك الفلسفات التي قامت بها/عليها أوروبا إنما يقعون دون وعي منهم ولا إدراك في شراك « المركزية الأوروبية » التي ترى أن المسلمين لم يكونوا إلا حلقة وصل بين اليونان و أوروبا . ذلك لأن قراءة الإنتاج الفلسفي لدى « الفلاسفة المسلمين » إنما يتم بأدوات ومناهج ومفاهيم تنتمي إلى فضاء « الآخر » من جهة ، ومن جهة أخرى أن تلك « القراءة » إنما تهدف إلى وصل الماضي بالحاضر ، والحاضر هنا هو « الآخر » ، أى وصل « الفلسفة الإسلامية » بمفهوم « الفلسفة » اليوم في أوروبا ، أو بتعبير آخر ، وصل

مفاهيم الحاضر بإرهاصاتها في الماضي . وليس هذا في اعتقادنا إلا تكريساً « للمركزية الأوروبية » التي أشرنا إليها . ويبقى السؤال : أية أصالة لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كان الغرض فصلها عن محيطها وتاريخها وربطها بتاريخ ومحيط « الآخر » الذي يمتد من اليونان إلى اليوم ؟

لهذه الأسباب مجتمعة نرى أنه لا يمكن تسمية إنتاج « الفلاسفة المسلمين » في هذا الحقل بـ « الفلسفة الإسلامية » . بتعبير آخر ، إن الذين مثلوا حتى الآن ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » في الحضارة الإسلامية والذين كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا ، ليسوا هم الممثلين الحقيقيين لما يمكن أن نسميه حقاً « فلسفة إسلامية » ، أي نظرة وتصوراً خاصاً بالإسلام وحضارته وتاريخه لم يكن هؤلاء إلا تلامذة اليونان وممثلين للعقل اليوناني . وما « إشكالية التوفيق بين العقل والنقل » كما يعرضها الباحثون اليوم في هذا المجال وعدم القدرة على حلها وفك عقدها إلا دليل على أن « العقل » هنا هو « العقل اليوناني » وأن « النقل » هو « النص القرآني » . وشتان بين وضع « العقل اليوناني » وروح « النص القرآني » ..

في سياق آخر لهذا الحديث نقول : إن ما سمي بالفلسفة الإسلامية إنما هو فلسفة العقل اليوناني : العقل الأرسطي المطلق صاحب المبادئ والقواعد المطلقة، العقل الذي لا يحتاج إلى « التجربة » بالمعنى « العلمي » لهذه الكلمة لأن مبادئه تتطابق مع مبادئ الطبيعة . الشيء الذي يذكرنا بقواعد الجدل لدى الماركسية حين تتحدث عن « دياكتيك الطبيعة » والجدل في التاريخ والمجتمع ، رغم بعد « المسافة » بين أرسطو « و » إنجلز « .

هذه « الفلسفة الإسلامية » إذاً ليست هي « فلسفة الإسلام » وفلسفة « العقل الإسلامي » ووضعه في تاريخ المسلمين والحضارة الإسلامية . ومن هنا نرى مع أحد الباحثين أن خير من يمثل « العقل الإسلامي » في الحضارة الإسلامية إنما هو أمثال « الغزالي » وليس أمثال « ابن رشد » . لا نريد هنا أن ندخل في جدال ونقاش بين أنصار هذا وأنصار ذاك ، بقدر ما نريد أن نبين أن « الغزالي » وبالرغم من كل ما يمكن أن نؤاخذ عليه في فلسفته ونزعته « التصوفية » فإنه يظل بحق أحد الذين وضعوا دعائم هذا « العقل » وحدد حدوده ورسم معالمه . « فالغزالي » الإمام « الأشعري » بقيامه بتلك المهمة فتح الباب على مصراعيه أمام الباحثين المسلمين لدراسة الواقع الاجتماعي والتاريخي بدل البحث الميتافيزيقي والغيبى . إن ذلك الوضع للعقل لدى « الغزالي » هو الذي جعل من « ابن خلدون » باحثاً يقيم الدنيا

ويقعدها بمقدمته ، ولا تزال مقدمته وتاريخه مثار الجدل والنقاش بين الأنصار والخصوم ، بين أولئك الذين يرون فيه « مادياً تاريخياً » و « ماركسياً قبل ماركس » أو يرون فيه رجلاً « متقدماً » على عصره ويحاولون بيان « المعقول واللامعقول » في فكره ، وبين أولئك الذين يرون فيه النموذج التطبيقي لما يريده الإسلام من أبنائه وعلمائه . ليس « ابن خلدون » الأشعري تلميذاً « لابن رشد » بل هو تلميذ « للغزالي » الأشعري ، وما محاولات بعض الباحثين أن يربطوا بين « ابن خلدون » و « ابن رشد » إلا ضحايا « المنهج البنيوي » الذي يستخدمونه والذي به يرون أن « ابن خلدون » و « ابن رشد » ينتميان إلى « أبستمية » واحدة تختلف عن « الأبستمية » التي خضع لها « الغزالي » و « ابن سينا » والفكر المشرق كله . ولا أدل على ما نقول من أن نراجع المقدمة لنقف على مدلول « المفاهيم » التي يستخدمها « ابن خلدون » : العقل ، الغيب ، الفلسفة ، العادة ، المعرفة الخ . إن دلالات هذه المفاهيم تلتقي مع تلك التي يسبغها عليها « حجة الإسلام » وتبتعد بالمقابل عن تلك التي يسبغها عليها « فقيه قرطبة » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن موقف « ابن خلدون » من « فلسفة ابن رشد » يبين فيه انحيازه « للغزالي » أكثر من تقربه من « ابن رشد » . وأخيراً فإن موقف « ابن رشد » من الأشاعرة والمذهب الأشعري من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تفصيل . وإذا علمنا أن « ابن خلدون » أشعري المذهب أدركنا مدى المسافة التي تفصل بين الرجلين . ولسنا هنا - كما قلنا عن غيره من قبل - في موقف عرض فكر « ابن خلدون » بقدر ما سعينا إلى محاولة بيان أوجه التقارب الممكنة بينه وبين « الغزالي » وأوجه التباعد الممكنة بينه وبين « ابن رشد » . وفي هذا الصدد يمكن الحديث أيضاً عن أوجه تقارب بين « ابن رشد » المغربي / الأندلسي المالكي ، و « ابن تيمية » المشرق الحنبلي وذلك بهدف بيان أن « القطعية الأبستمولوجية » التي يلجأ إليها أحد الباحثين بين المشرق والمغرب ليست إلى الحد الذي يريد أن يرفعها إليها (الأستاذ « الجابري ») - إنما يمكن ملاحظته بصدد ما صدر من مؤلفات عن « ابن خلدون » وما أقيم حوله من مهرجانات وندوات ، من تونس إلى بغداد ، والرباط ، هو أنه لم يدرس « ابن خلدون » من « منظور إسلامي » ليكشف لنا عن دور « علم أصول الفقه » و « علوم الحديث » و « الجرح والتعديل » لدى المسلمين وتأثيراتها على فكر « ابن خلدون » المسلم . إن بيان أوجه التأثير هذه تعطينا الإجابة الكافية على تلك التساؤلات حول إشكالية ابن خلدون وأبستمولوجيته التي - حسب بعض الأطروحات الجامعية - لم تتجاوز « الأبستمولوجية الأرسطية » ولا « مفاهيمها » ، بل ظلت تفكر داخل الإشكالية ، ذلك لأنه لا يمكن أن نجزم بأن السابق في البحث في هذا

الميدان أو ذاك يمكن أن يأتي بعلم جديد ، لم يظهر إلا بعد قرون عدة ، إنها نظرة « التقدم »
التي تحكم الفكر وتاريخه ، حسب هذه الدراسات وغيرها !

إن أية « وقفة » مما سمى حتى الآن « بالفلسفة الإسلامية » لابد فيها من استحضار
« العلاقة » التي كانت قائمة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، وذلك بهدف بيان أوجه التقارب
بينهما ، وأوجه التباعد والتناقض بينها وبين « النص الإسلامي » . هذا من جهة ، ومن جهة
أخرى فإن هذه الوقفة ستجعلنا نبحث عن « الأسس » التي يجب أن تقوم عليها فلسفة إسلامية
بحق ، والمعنى الذي يمكن أن نعطيه لها . والسؤال الذي نطرحه بهذا الصدد هو : بأي معنى
يمكن الحديث عن فلسفة إسلامية ؟

لقد عرضنا من قبل لبعض الإجابة على هذا السؤال حين تحدثنا عن وضع العقل في الحضارة
الإسلامية عند حديثنا عن الغزالي وابن خلدون . فالفلسفة الإسلامية هي التي تتوجه في أبحاثها
ودراساتها إلى الواقع الاجتماعي والتاريخي ، إلى الفرد والمجتمع والحضارة ، لتدرسه وتبحثه ،
وتستقي منه فرضياتها وتجربها على ذلك الواقع والتاريخ . إن هذه الفلسفة الإسلامية هي التي
أخذتها أوروبا عن المسلمين وسكتت عنها ، ولم تبرز إلا أخذها للفلسفة الإسلامية/
اليونانية . فبناء وإعادة بناء للفلسفة الإسلامية اليوم يجب أن يتم بالرجوع إلى ذلك التصور
ومن يمثله والذي يقوم على التجربة وشروط البحث العلمي والموضوعية المطلوبة في كل بحث
ودراسته . و أوروبا اليوم ، إنما هي أوروبا العلم والبحث العلمي . فليست فلسفة ابن رشد ،
والفارابي ، وابن باجة وابن طفيل هي التي تجعلنا نستتير بتصورها عن العلم والبحث العلمي ،
الذي ينتمي إلى تصور اليونان للعلم والبحث العلمي . بالمقابل فإننا بالفلسفة الإسلامية الحقة
نستطيع أن نعيد النظر في المسار الذي اتخذته العلم في أوروبا اليوم ، للخروج من أزمتها والتي
تنعكس على المجتمع والتاريخ والحضارة التي تعرفها أوروبا اليوم ، طارحين جانباً تصور أوروبا
اليوم عن الفلسفة والعلم ومفاهيم التقدم والتطور في المجتمع والتاريخ والحضارة .

يجب إذاً من أجل إحياء فلسفة إسلامية بإعادة قراءتها على ضوء النص الإسلامي أن تقف
على الشروط التي تجعل تلك الفلسفة ممكنة اليوم ، ووصفها بأنها « إسلامية » .

إن الدين / الإسلام جاء به رسل وأنبياء لرسم ونشر تصور عن الكون والحياة والإنسان ،
ولو ترك ذلك للإنسان لما توصل إلى إجابات تامة وشفافية للأسئلة التي يطرحها حتى الآن
بعيداً عن تلك « الهداية » التي تطلعه على بداياته ومصيره . إن هذه الهداية « فلسفة » بها

يمكن أن تجيب عن كثير من الأسئلة/الإشكاليات التي يطرحها العلم والعالم المعاصران ، وبها يمكن أن ندرك الأسباب العميقة وراء عدم قدرة العلم والفلسفة اليوم عن تقديم إجابات للأسئلة القديمة - الجديدة .

إذا ألقينا اليوم نظرة فاحصة على الإنتاج الفلسفي والعلمي في العصر الحاضر ، نجد أنه لم يستطع أن يخرج الإنسان المعاصر من « الأزمة » التي يعاني منها ويعيش فيها . إن إشكالات العلم والفلسفة تكمن في أنها بعيدة عن المعرفة الحقيقية بالإنسان قديماً وحديثاً . فلا الفيزياء (روني توم ، فيرابند ، برناد دى أسبانيا ، كارل بوبر ، بريجوجين ريفز ، فينان ، وأخيراً هوكنغ) ولا البيولوجيا (مونود ، جاكوب ، تستار ، لابورى ، ولسون ، بنفنست ، مودان ، وغيرهم) ولا الفلسفة (ماركس ، نيتشه ، هيدجر ، مدرسة فرانكفورت ، كانجلم ، الوسير . دولوز ، ديرايديا ، ريكو ، غادامير ، ليوتار ، وغيرهم ..) ولا الأتربولوجيا (لفي ستراوس ، شالينغ ، لوفور ، كلاستر) ولا السيولوجيا اليوم (بورديو ، دومون ، بالاندييه ...) فلا هؤلاء ولا أولئك ، إذا اكتفينا بهذه العلوم بقادرين على الإجابة على الأسئلة التي طرحت حول الإنسان من جهة وعلى تقديم الحلول الناجعة للأمراض الاجتماعية والمشكلات الأخرى في ميادين ما يسمى « بالعلوم الإنسانية والاجتماعية » من جهة أخرى .

إن الانغلاق والانطواء على الفهم « الغربى » و« المركزى » للعلوم وفلسفتها يجعلنا لا نقف على ما يجرى في الواقع الاجتماعى والتاريخى بأوروبا والعالم أجمع اليوم ، نظراً إلى أن الحضارة اليوم قد بسطت بتقنياتها سيطرتها على كل العالم كما يرى « هيدجر » و« سيرج لاتوش » وغيرهما بحق .

فمن شروط إعادة بناء الفلسفة الإسلامية اليوم هو الوقوف على هذا الإنتاج الفكرى الغربى موقف الناقد والمستوعب والذى ينطلق من منطلقات النص الإسلامى الذى يرسم الحدود والعالم للتفكير السليم البعيد عن الشطط والداعى إلى أهمية « القيم » ودورها في تحديد المسار الصحيح للفكر والعلم وبناء التاريخ والحضارة على أساس يتوافق و « فطرة » الإنسان ولا يتعارض لخلق « الأزمة » و « التناقض الوجدانى » و « الصراع » الحاد بين الأنا والكون الذى يحيا فيه كما هو الأمر في الفكر الغربى منذ عصر « النهضة » و « التنوير » !

فهذا الموقف الناقد والمستوعب للفكر الغربى الحديث والمعاصر من منطلقات النص الإسلامى نستطيع أن نعيد لتلك الأضداد في الفكر الغربى توافقها وانسجامها في الكل الذى

تتمركز فيه دون تناقض ولا صراع: مثل قضية الصراع بين الدين والعلم وعالم الغيب والشهادة والإنسان والطبيعة والله والكون . إن التاريخ الخاص بأوروبا وحضارتها جعلتها تعيش ظروفاً أفرزت تلك الأضداد وذلك الصراع الذى تحصد اليوم أوروبا نتائجه على الصعيد الاجتماعى والإنسانى والحضارى . فى هذا الإطار ندرك ما يمكن أن تقوم به الفلسفة الإسلامية والتصور الذى تقدمه للعلاقة بين الكون والحياة والإنسان من دور فى سبيل إعادة الوحدة بين الأضداد والقضاء على الصراع القائم بأشكاله التى عرضنا لها آنفاً .

وبهذا الموقف الناقد أيضاً لواقعنا وعالمنا العربى والإسلامى ، والذى ننطلق فيه من « النص الإسلامى » نستطيع أن نقوم بعملية تغيير شاملة وهدم تام للأسس والمبادئ التى يقوم عليها ، أسس ومبادئ « التبعية » والهيمنة « للآخر » والتى يخضع لها واقعنا وعالمنا منذ قرون عدة .

إن المتبع والمهتم بما يصدر من أبحاث ودراسات حول عالمنا وواقعنا المعاصر من جهة وحول « الغرب » وفلسفته من جهة أخرى سرعان ما يدرك افتقار هذه الدراسات والأبحاث إلى المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » فى فهم واقعنا من جهة ، والآخر وعلاقته بهذا الواقع من جهة أخرى . أكثر من ذلك نقف فى هذه الدراسات والأبحاث على ذلك التناقض الداخلى ، والذى لا مفر منه حين تفتقد إلى تلك المنطلقات ، والذى مؤداه أن هذه الدراسات والأبحاث تحمل على « الآخر » حملة شعواء بدعوى أنه « الغرب الاستعمارى » و « العالم الإمبريالى » و « الصهيونية العالمية » ومنظم « الغزو الفكرى » والمهيمن على عالمنا وواقعنا ولكنه فى ذات الوقت هو « الغرب » الذى أسس « فلسفة الأنوار » ووضع مبادئ « حقوق الإنسان العالمية » وأنه موطن « العقلانية » و « العلمية » و « الروح النقدية » ... وبالتالى يجب أن نتعامل مع « التراث » ومع « الآخر » بروح « عقلانية ونقدية » وهذه هى « أسس الثقافة الغربية » التى يجب العمل على استنباتها فى تربتنا الثقافية . فالخروج من « التخلف » ومن « التأخر التاريخى » الذى يعرفه واقعنا إنما يتم « بالتعامل النقدى العقلانى مع تراثنا » ، وهذا بدوره « يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة » . ولتحقيق هذا الغرض كان من الضرورى ، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا فى وعينا أم من أجل بناء مستقبلنا الثقافى العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفة وتكريس أساليب البحث العلمى ومناهجه نظرياً وممارسة فى ساحتنا الثقافية الراهنة . هذا نموذج من تلك الدراسات والأبحاث التى تقترح مخرجاً وحلاً لأزمة عالمنا و « تخلفه » و « انحطاطه » فى « الزمن الردى » . ومثل هذه الرؤية لا تقف أمام السؤال الذى يتبادر إلى الذهن بمجرد الوقوف

عليها : كيف يمكن القول بعد نشر « الثقافة العلمية والفلسفية ... في ساحتنا الثقافية » ،
بأننا قد « تحررنا » من « الآخر » وقطعنا صلة التبعية والهيمنة التي تربطنا به ؟ وهل « التبعية »
هنا هي فقط على المستوى الاقتصادى والسياسى ولا مجال للحديث عن « التبعية الفكرية »
وهيمنة سلطة « الغرب » العلمية والفلسفية ؟ أم أن التبعية تبعية مطلقة ؟ بتعبير آخر هل
ننتقل من « الآخر » لرفض تبعيته وهيمنته والقضاء عليها ؟

إذا ابتعدنا قليلاً عن هذا النموذج الحاضر والراهن وذهبنا نستقرئ التاريخ القريب في
عالمنا ، تاريخ الأفكار والنظريات ، ألا نقف على نماذج سابقة لهذا النموذج الذى أشرنا إليه ،
والتي كان هدفها أيضاً هو نشر العلم ونظرياته ومناهجه وأساليب البحث العلمى ؟ ماذا
كان دور « شبلى شميل » ، و « سلامة موسى » ، و « طه حسين » و « إسماعيل مظهر » في
أول حياته و « على عبد الرازق » و « فرح أنطون » و « رفيق جبور » والقائمة طويلة ؟
إلا أن هؤلاء لم تكتب لهم الحياة حتى يشهدوا الثورات التي تمت في حقل العلوم الإنسانية
والاجتماعية ويقرأوا « فوكر » و « التوسر » و « لاكان » و « ليفى ستراوس » وغيرهم
وبالتالى فإن دعوتهم لم تكن كلاحقتها ؟ إلا أنهم لم يعرفوا « المنهج البنيوى » و « المنهج
التفكيكى » فوظيفتهم لم تكن بالتالى كوظيفة الذين على قيد الحياة ؟ ألم يقف هؤلاء من
« التراث » ومن « التاريخ » ومن « اللغة العربية » ومن « الخلافة الإسلامية » موقف الرفض
وعملوا بدورهم من أجل « التحرر » من « التبعية للماضى » ، ماضينا نحن ؟ صحيح أنهم
جميعهم أو أكثرهم كان ينادى بإلقاء التراث في « سلة المهملات » ، ولكن دأهم على الدعوة
إلى « العلم » و « الموضوعية » و « البحث العلمى » وأساليبه تشبه تماماً دعوة المعاصرين اليوم
إلى ذلك .

وإذا تركنا جانب الفكر ونزلنا إلى ساحة الواقع وإلى التاريخ تاريخ الأحداث والوقائع ،
نجد أن الدراسات والأبحاث التي لا تنطلق من « النص الإسلامى » لم تستطع أن تؤثر
أو تحدث تغييراً يذكر على صعيد الواقع الاجتماعى والسياسى في عالمنا العربى والإسلامى بل
على العكس من ذلك تماماً لم تزد تلك الأبحاث والدراسات هذا الواقع إلا تأزماً وضنكاً
وتخلفاً وتأخراً ، الشيء الذى يجعلنا نتساءل بصدها : لم تكتب وتشر تلك الدراسات
والأبحاث ؟ إن الجواب العلمى على ذلك هو أنها للتداول بين المثقفين ونخبهم لا غير .
و « الجماهير » ؟ الجماهير التي يجمع كل المثقفين باختلاف مستوياتهم على أنها أداة التغيير
والثورة . هذه الجماهير ما محلها من الإغراب ؟ وما أكثر الإنتاج اليوم المتعلق بعلاقة المثقف

بالمجتمع وبالجماهير . لقد ظلت « الثقافة » ثقافة الأبحاث والدراسات - بعيدة عن « التأثير » على هذه الجماهير ، لا لأن الجماهير لا تقرأ ولم تطلع عليها بل لأنها حين فعلت ذلك أدركت أن ما تقدمه تلك « الثقافة » بعيد عن أن يكون هو السلاح الذى سيحدث التغيير والثورة . ومن هنا تلجأ تلك « الجماهير » إلى « مخزونها النفسى » ، إلى « فطرتها » وعفويتها حين تكشف أن « الثقافة » التى تقدم لها تحارب تلك « الفطرة » ، فطرتها هى وبالتالى تحاربها هى ذاتها لرفض عقيدتها وتراثها وتاريخها ، فتقوم الجماهير بلفظ تلك الثقافة « ثقافة التبعية » و « ثقافة الغازى » . ألا تساهم هذه « الثقافة » بموقعها من « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » فى إبعاد هذه الأخيرة عن دورها وحرمانها النظرى من المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » لإحداث التغيير المطلوب والمنشود ؟

إن التاريخ الذى تصنعه هذه « الجماهير » اليوم يدل دلالة قاطعة على أن تلك « المشاريع » و « الرؤى » التى تقدم فهماً وقراءة لتاريخ وتراث هذه الجماهير إنما تمت صياغتها بعيداً عن حقيقة هذه الجماهير وعن حقيقة تاريخها وتراثها وعقيدتها . وسيظل كل مشروع أو رؤية بعيداً عن تحقيق هدفه مادام لا يلتحم بهذه الجماهير ولا يقترب من عقيدتها ومخزونها النفسى قلباً وقالباً . وحين يدرك أحد أصحاب المشاريع الكبيرة اليوم هذه الحقيقة فإنه يحاول أن ينطلق من « العقيدة إلى الثورة » نحو مسار يختلف عن مسار أولئك الذين أرادوا الانتقال « من التراث إلى الثورة » . غير أن الجماهير لا يخفى عليها ما يريد هؤلاء أن ينطلى عليها ، إنها تدرك بفطرتها مَنْ من المثقفين الذين يخدمون قضيتها بمجد وثبات ، وَمَنْ هم بعيدون عنها بأرواحهم وثقافتهم .

مرة أخرى ، كيف يمكن لنا أن نعيد بناء « فلسفة إسلامية » قائمة على « الإسلام » وتنطلق من « تاريخ المسلمين » وإنتاجهم الفكرى والحضارى وفى نفس الوقت تقف الموقف الإيجابى من العالم والعصر اليوم وتهدف إلى بناء مستقبل أفضل ؟ لقد أجبتنا من قبل بأن « الفلسفة الإسلامية » تقوم على « النص الإسلامى » ذلك النص الذى يرسم المعالم ويحدد الحدود للبحث والتجربة لتوجيه الباحث نحو الواقع وتاريخه . وأشرنا إلى مساهمة « الغزالى » ودوره فى تحديد وظيفة « العقل الإسلامى » وإلى « ابن خلدون » كباحث أمين فى استخدامه « للعقل » فى مجاله ، مجال البحث والتجربة فى الواقع الاجتماعى والتاريخ . كما ذكرنا أن فلسفة « الآخر » وخضارته وتاريخه إنما تقوم على « مركزية » خاصة به وأن الباحثين والدارسين

الذين يرون أنه يمكن الاستفادة من أدوات « الآخر » وحقله المعرفي ومفاهيمه ومناهجه لتحديد موقفهم من « التراث » من جهة أخرى إنما هم بذلك يخدمون تلك « المركزية » بوعى أم بغير وعى منهم بتلك الخدمة . واستدللنا على ذلك بقيمة أبحاثهم ودراساتهم في نظر « الجماهير » وبافتقارها الذى يتجلى في عدم القدرة على إحداث التغيير المنشود في الواقع الاجتماعى والسياسى المعاصر .

أما « الفلسفة الإسلامية » التى يجب العمل بكل جد وثبات على إعادة بنائها فقد أشرنا إلى أنها هى وحدها القادرة على دراسة « الآخر » والحكم عليه وبالتالي مواجهته والإجابة على التحدى الذى يفرضه دون استخدام لمناهجه ومفاهيمه وحقله المعرفي ، بل بالرجوع إلى المرحلة التاريخية التى توقف عندها العطاء والتقدم لهذه الفلسفة ، أى إلى مرحلة « الغزالي » و « ابن خلدون » . ولا يمكن لنا أن نتحرر إذا من « سلطة الآخر » إلا بالرجوع إلى مرحلة تلك المرحلة الغزالية / الخلدونية ، إلى تلك « الثورة الأستيمولوجية » التى دشنها « الغزالي » فى الحضارة الإسلامية وإحداثها فى الواقع الاجتماعى والتاريخى « ابن خلدون » . إن الإجابة عن السؤال : إلى أى حد يمكن قراءة « الذات » وفهمها بطريقة غير طريقة « الآخر » ؟ أو كيف نصل حاضرتنا بماضيها لبناء مستقبلنا ؟ إنما تكمن فى هذا « الرجوع » إلى تلك المرحلة التى لا مندوحة لنا عنها إذا أردنا فعلاً أن نحقق « الاستقلالية » و « التميز » عن « الآخر » ، دون أن يعنى ذلك الانغلاق دونه أو تحقيق « قطعية » تامة معه بل بتواجهه بتحقيق « الاختلاف » معه ضداً عنه لا اضطرابه إلى التقلص إلى الحجم الذى يتحدد به بحسب مكانته من تاريخ الإنسانية وسلسلة الحضارات التى عرفت ، بعيداً عن كل « مركزية » و « تغريب » .

كما أشرنا أيضاً إلى أن هذه « الفلسفة الإسلامية » هى وحدها اليوم القادرة على أن تُصَحِّح مسار العلم والفلسفة والحضارة التى لدى « الآخر » ، والتى استخدم كل وسائله لفرضها على العالم أجمع بما فيه العالم العربى والإسلامى . وأخيراً نرى أن هذه « الفلسفة » هى وحدها التى تستجيب لطموحات « الجماهير » وتلتحم بها وتحقق عبرها أهدافها وأحلامها فى الواقع العملى وذلك بإحداث التغيير المنشود والثورة المأمولة . ذلك لأنها فلسفة قائمة على « الخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » التى ستفتح لها آفاق المستقبل لتحيا حياة طيبة بعد أن عاشت قرون الضعف والتأخر والتخلف والتبعية والهيمنة والتغريب . بتعبير آخر إن هذه الفلسفة هى وحدها القادرة اليوم - من بين كل فلسفات العالم - على حل لا المشكلات الراهنة

في العالم الإسلامي فحسب بل كذلك المشكلات التي يتخبط فيها العالم المعاصر برمته ، وما المشكلات الراهنة في العالم الإسلامي إلا من جراء تلك المشكلات « العالمية » للحضارة المعاصرة اليوم .

إن الغرب اليوم يعلم علم اليقين أن أية « فلسفة » في العالم العربي والإسلامي تقوم على ذلك « النص الإسلامي » وتستجيب لمطالبات « الجماهير » وتتناشى مع « مخزونها النفسي » ، إنما يعني اهتزاز عرشه الذي يتربع عليه اليوم والذي من فوقه يرنو إلى العالم وما يجري فيه ويديره من أحداث ، وما يحوك له من مؤامرات ويرسم له من أهداف وما يثيره من قلق واضطرابات هنا وهناك من الكرة الأرضية . ولهذا نجده يجند الباحثين والدارسين من المستشرقين وأترابهم لرصد تطور « الحركات الإسلامية » ، لا في العالم الإسلامي فحسب بل وفوق أرضه أيضاً ، وهذا ما خفى على بعض الباحثين والدارسين من العالم العربي والإسلامي حين ذهب يرصد تطور هذه « الحركات » و « الجمعيات » لحساب « الغرب » ويقوم بلور « رجل الشرطة الغربي » في عالمه الذي ينتمى إليه ، أي بمراقبة سير وتحرك تلك « الجماهير » التي يريد منها أن تكون أداة التغير والمواجهة ورد التحدي الغربي والقضاء على أشكال التبعية والهيمنة « للآخر » . هل هناك من « تناقض وجداني » أشد وأعظم من هذا الذي يقع فيه هؤلاء الباحثون والدارسون ؟

لقد عرف الاستشراق الذي كثر عنه الحديث في السنوات الأخيرة تطوراً ملحوظاً وانتقل من المستوى النظري إلى المستوى العلمي والحركي ، أي إنه انتقل من دراسة الأفكار والمبادئ المتعلقة بالإسلام (عقيدته شريعته تاريخ المسلمين سيرة رجالاته بما فيها سيرة نبي الإسلام) إلى دراسة التجمعات القائمة على الإسلام والتي جعلت منه منطلقاً . إن هذا يدل دلالة واضحة على أنه بالرغم من كل الجهود التي بذلتها « الجماهير » من أن تنظم في « تجمعات » و « حركات » وتنقل إلى الجانب « الحركي والعمل » بهذا الدين . وإجابة « الجماهير » هذه على المستشرقين هي نفسها الإجابة على أصحاب « المشاريع والرؤى » في العالم العربي والإسلامي كما ذكرنا ذلك سابقاً والتي تكمن في رفض المطلق والتام لها والسير قدماً « بفطرتها » نحو ما تراه الأنسب والأفضل لها في الظروف التي تمر بها وتواجهها بالليل والنهار .

وقبل أن نختم هذا البحث نشير إلى أن التساؤل حول إمكانية الحديث اليوم عن « فلسفة عربية » أو « استقلال فلسفي » أو « شروط الإبداع الفلسفي » إنما هو تساؤل لا معنى له

فى نظرنآ . إنما ىجب طرحه هو إما أن نكون أو لا نكون ؟ إما « فلسفة إسلامية قائمة على النص الإسلامى » أو « فلسفة » قائمة على « التبعية لفلسفة الآخر » الذى يستمد ويستضىء بنور اليونان وتراثه وتاريخه .

إن العالم العربى والإسلامى اليوم بعيداً عن هداية الإسلام وبعيداً عن تاريخ المسلمين وتراثهم الفكرى والحضارى لا يملك « نظرية » أو « فلسفة » أو « أيديولوجية » يستطيع بها وعلى ضوئها إحداث ما يطمح إلى إجرائه ويعمل من أجله .

بقى علينا فى خاتمة هذا البحث أن نتساءل حول تسمية ما أطلقنا عليه « الفلسفة الإسلامية » : هل يمكن على ضوء ما ذكرنا أن نحفظ لها بهذه التسمية ؟ ألا يقع القارىء فى التباس وغموض حين يعجز عن التفرقة بين ما سمي حتى الآن فى مجال الدراسات والأبحاث الفكرية بـ « الفلسفة الإسلامية » وما أسميناه نحن حتى الآن فى هذا البحث بـ « الفلسفة الإسلامية » .

إن بعض الباحثين يرى أن نسمى ذلك بـ « التصور الإسلامى » وحدد له « خصائصه ومقوماته » ، ويرى البعض الآخر أن نسميه « المذهبية الإسلامية » ، ويرى فريق ثالث أن نسميه « نظرية الإسلام وهديه » ، ولا يتخرج فريق رابع من استخدام مفهوم « الأيديولوجية الإسلامية » . ويرى أحد الباحثين أن نسمى ذلك بـ « الهداية الإسلامية » . ونحن نميل بدورنا إلى هذه التسمية لأنها تستند إلى « النص الإسلامى » الذى يشير إلى مفهوم « الهدى » وما يحوى به من علاقة بينه وبين « النص » وبالتالى بينه وبين « الوحي » .

* * *

التعليقات على بحث أ . د. عبد الحميد يويو

د . عبد الحبير عطا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أشكر أ . د. عبد الحميد يويو على هذا البحث الطيب الذى شعرت أنه يمس قلبي قبل عقلي . ودون الإطالة فى عرض مزايا البحث .. أريد أن أستفسر عن أمرين :

الأول : يدور حول هيكل البحث وهوامشه .. فقد كنت أرجو أن تحيل بالهامش إلى أسماء الكتب التى ذكرتها فى المتن ؛ لأن منّا من لا يعرف مؤلفيها ، وهذا أمر مهم أرجو أن تأخذه فى الاعتبار لأن الجمهور الذى تتوجه إليه لا يعرف كل من ذكرتهم فى هذا البحث .

والأمر الثانى : هو تبويب البحث وتقسيمه إلى فقرات حتى يسهل الاستفادة منه .

أما بالنسبة لما ذكرته عن مسألة التبعية فى المصطلحات . فقد سبق وأشار د . محمد عمارة إلى ما يسمى بالوسطية فى هذا الأمر ، والقرآن هو المنبع الذى نأخذ منه هذه المصطلحات أساساً ، وليس لدينا حساسية فى أخذ مصطلحات أخرى من الآخرين ، بشرط - كما قال د. عمارة - أن لا تكون محملة أو مُعبّأة بمضامين تقودنا إلى ما يسمى بالتبعية أو التسليم الثقافى للحضارة الغربية . وشكراً .

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أشعر أننى أمام بحث جيد ، والحظ الفكرى فيه واضح ، وهو لباحث ننتظر منه الكثير .

والواقع أن لدى ملاحظات قليلة وسريعة . فأنا أخشى من تضخيم رفض ما يسمى برد الفعل وأخشى أن نسلط كثيراً من جهود اليقظة والإصلاح والتجديد في حضارتنا على رد الفعل وبالتالي نلقى عليها ظلالاً وعلامات استفهام سلبية . وهنا أريد أن نكون حذرين من هذه المسألة لأننا لو توسعنا في رفض كثير من الأشياء لأنها جاءت كرد فعل لأشياء أخرى لأمكن أن نتساءل : هل جمع القرآن وتدوينه لم يكن ردّاً على شيء وأليس هناك خشية أن يوصف جمع الحديث بأنه رد فعل لأشياء ، وأليس هناك خشية من أن يوصف إنجاز الإمام أحمد بن حنبل وأهل الحديث على أنه رد فعل . وكذلك التيار العقلاني والحسن البصري والمعتزلة الذي يمكن أن يصنف على أنه مجرد رد فعل لظهور الفروسية الإسلامية التي ردت التيار . أليس هناك خشية من أن ينظر إلى الحروب القديمة أيضاً على أنها مجرد رد فعل . وأن تُتناول الصحوة الإسلامية على أنها أيضاً رد فعل . وكذلك النهضة الغربية .

من هنا أعتقد أننا - أمام هذا المفهوم - في حاجة إلى أن نميز بين شيئين بين عمل يقف عند حدود رد الفعل ، وبين عمل هو فعل وفي ذات الوقت رد لفعل عمل آخر . فإذا ضيبتنا هذا المفهوم لكان من الممكن أن يكون لدينا معيار للتمييز .

إنني أعتقد أن تراث الغزالي وابن رشد كليهما في حاجة إلى دراسة بمنهجنا نحن ، وليس بمنهج الغرب ؛ لأن ابن رشد كما درسه « رينان » ليس هو ابن رشد الحقيقي الذي اقترب منه محمد عبده أكثر مما اقترب منه « رينان » ، ولأن عقلانية ابن رشد لا تعنى عند « رينان » سوى أنه ملحد لأنه يؤمن بدين يضع مكانة للأسباب وللعقل بجانب الوحي والنص . وقد توصلت إحدى الدراسات الأخيرة إلى عدم وجود خلاف حقيقي حول قضية السببية بين الغزالي وبين ابن رشد . ولذلك أقول إنه مع وجود خلافات بين هؤلاء المفكرين لكن إذا درسوا بمنهجنا نحن فقد يصل إلى أنه ليس أحدهما فقط هو المتألق ولكن قد يكون كثير من مفكرينا المختلفين متألقون جميعاً .

في النهاية أخشى أن يكون مصطلح الهداية مصطلحاً عاماً لكثير مما يراد بقضية الفلسفة وقضية الحكمة . وشكراً .

د . محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لا أريد أن أثنى على البحث والباحث فهذا شيء متفق عليه
ولى بعض التساؤلات وبعض الملاحظات :

التساؤل الأول : الذى أطرحه على أ . د. يويو هو مدى تأثير المدرسة الفلسفية المغربية بالفلسفة الدنيوية والبنوية بكل اتجاهاتها وتطوراتها ؛ لأن هذا التأثير بدا واضحاً ، حتى على بحث أخى أ . د. يويو الذى هاجم من خلاله بعض الدنيويين المغاربة ، حتى إنه منذ قليل قال إننا نحتاج إلى قراءة دنيوية للقرآن الكريم .

الأمر الثانى : متعلق بمنهجية البحث ، وكنت أتمنى أن يقوم د . يويو وله صلة وثيقة بالفكر التونسى المعاصر ، بمحاولة لتوضيح فكرته من خلال مفكرين هما : د . على سامى النشار الذى اعتبره تجربة فريدة فى الدراسات الأصولية الفلسفية ، و د . عبد المجيد التركى وهو يعرفه بما ينشره من مؤلفات فى هذا الصدد سواء فى المناظرات بين أبى الوليد وابن حزم أو كتاب أحكام الفصول للباجى ودراساته فى هذا الشأن . وذلك لنرى منهجين لدراسة مادة واحدة وجزء واحد من الفلسفة الإسلامية ، يوضحان ما أردت أن يقدمه لنا من جديد فى هذا الشأن . وأرجو أن يفعل ذلك د . يويو فى المستقبل .

— بالنسبة لما قدمته عن الغزالى فانت حقيقة — كما قال د. عمارة — هاجمت التفكير الانتقائى أى انتقاء مفكر واحد أو مجموعة من المفكرين ليكونوا نموذجاً للفلسفة الإسلامية ، ثم اخترت الغزالى ليكون هو النموذج . ثم إن الغزالى يعد مجموعة فمن الغزالى الذى يريد التحدث عنه هل هو الغزالى الفقيه الشافعى ، أم الغزالى المتكلم الأشعرى ، أم الغزالى المتصوف ، أم الغزالى السياسى . أرجو أن تحدد هذه المسائل . إن هذا التحديد سوف يفيدنا كثيراً ، وأنبه إلى بحث مهم قدم فى تلك الندوة التى عقدت فى المغرب عن أوام حول الغزالى للأستاذ د. عبد الرحمن بدوى ويقوم فيه بمقارنة الغزالى بكل المفكرين المعاصرين فى قضية السببية وفى قضايا كثيرة جداً .

— وأخيراً فى قضية الاستشراق أريد أن نفصل بين قضايا تاريخ الاستشراق وموضوعات الاستشراق ، فلو أننا نظرنا إلى موضوع الاستشراق من زاوية معينة ربما تتغير نظرنا فى هذا الموضوع . وشكراً .

د . سليمان الخطيب :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أتمنى أن تسود الروح الموضوعية والعلمية التى جاء بها أ.د . يويو ، على النصوص الإسلامية فى الآونة المعاصرة . فهذا البحث يتميز بالواقعية الفكرية والارتباط بالمناخ الثقافى فى البيئة العربية والإسلامية وهذا شئ أعتمد أننا نفتقده كثيراً فى

جهدنا الفكرى والثقافى . وفى الحقيقة النقاط التى سأحدث عنها لا تعدو أن تكون شيء من الإضافة إذا جاز التعبير ليس لدى تساؤلات .

— بالنسبة لبعض الاتجاهات التى ظهرت فى الفكر العربى الحديث والمعاصر لابد أن نقف بالفعل عند بعض المدارس الموجودة فى الساحة العربية الآن مثل تجربة د . الجابرى فى مجلة العربى وهى محاولات تقوم برصد الموروث الثقافى الإسلامى رصداً دقيقاً وتحاول بقدر الإمكان أن تحلل هذا الموروث . ولكن هذه المحاولات للأسف الشديد ، يمكن أن يقال عنها إنها تجرد الفكر الإسلامى حين تؤرخ له متعلقاته الغيبية وتتعامل مع الفكر الإسلامى والإسلام والحضارة الإسلامية من منظور تاريخى فقط . وهذه مغالطة منهجية خطيرة جداً ؛ لأن الإسلام وحى يتحدى الزمن والحدث التاريخى وهو خالد إلى أن يرث الله الأرض بمن عليها . فالتجربة الإسلامية والحضارة الإسلامية والمفاهيم الإسلامية حين تُدرس مجردة من متعلقاتها الغيبية أو الوحي كأساس تصبح محاولات ساذجة ولا تعطينا أى دلالات حقيقية . لذلك أرجو أن يهتم الدارسون بقضية رصد هذه الاتجاهات الموجودة فى الساحة العربية المعاصرة وهى اتجاهات — للأسف الشديد — منتشرة ولها تأثير كبير جداً على العديد من العقول الموجودة فى الساحة . ويكفى محاولات الطيب تزينى وحسين مروة لإخضاع التراث الإسلامى للمقولات المادية الجدلية وتفسير حدث الوحي والعقيدة الإسلامية بأنه كان صراعاً بين الرأسمالية الممثلة فى قريش والبروليتاريا الممثلة فى الفقراء الذين التفوا حول محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذه التفسيرات الساذجة لابد لنا من وقفة معها . فهناك اتجاه ماركسى فى تحليل التراث الإسلامى تركنا له الباب ولم نفتح الباب لأنفسنا كي نرد وننقد ونحلل هذه المحاولات .

— أحب أن أشير إلى أنه يجب أن نفرق بدقة فى جهودنا الثقافية المعاصرة بين الفكر العربى والفكر الإسلامى . فعلى سبيل المثال هناك أحد الكتب الهامة فى الفكر العربى المعاصر للدكتور فهمى جدعان « أسس مفهوم التقدم عند مفكرى الإسلام » ثم نأتى فى داخل المرجع أو المصادر لتجده يرصد عشرات الاتجاهات العلمانية والتغريب من أمثال سلامة موسى وطه حسين وشلبى شمس إلى آخره . فلا بد أن ندرك أن هناك العديد من الاتجاهات الفكرية العربية ما كان لها أن تكون إسلامية ولا يمكن أن تدرج فى إطار الفكر الإسلامى .

— لى تساؤل بسيط .. إلى متى سيظل تدريس الفلسفة الإسلامية وقفاً على القديم ، وإلى أى حد سيظل تدريس الفلسفة الإسلامية وقفاً على تاريخ هذه الفلسفة وكأن الفكر الإسلامى

في العصور الحديثة انقطع ولم يتصل مع أنه ممتد إلى آخره .

— نقطة أخرى وهي أن الفكر الإسلامي التقليدي أو الفلسفة الإسلامية بمفهومها التاريخي فيها نقاط أو مجالات لم تدرس ، فقد أغفلنا بعض الجوانب الموجودة في الفلسفة الإسلامية والتي تحتاج إلى بعض الوقفات مثل القضية الفكرية المرتبطة بقضية التاريخ والفكر التاريخي في التراث الإسلامي ، فهناك بعض النماذج التي قدمت بعض النظريات في الفكر التاريخي لم يُشر إليها أحد حتى الآن مثل ابن حزم والمقدسي في كتابه « البدء والتاريخ » الذي يحتوي على رؤية فلسفية واضحة في التعامل مع الأحداث التاريخية وهكذا . وهناك أيضاً جانب آخر من جوانب التراث الفلسفي لم يدرس على الإطلاق إلا نادراً ، وهو الجانب الجمالي أو فلسفة الفن ، رغم أن التراث الإسلامي مليء بالنماذج والجهود التي أدت دوراً كبيراً في هذا الإطار .

فلما لا نقف عندها ونطورها بما يرتبط بروح العصر ؟

— أما قضية المصطلحات التي كثر حولها الجدل في هذه الآونة فإنتى لا أرى أي غضاضة على الإطلاق في استخدام المصطلحات التي قد تأتي من بيئات مختلفة عن البيئة الإسلامية . وإلا أسقطنا جهداً كجهد مالك بن نبي الذي يسيطر على أطروحاته واجتهاداته الفكرية المصطلحات الغربية مثل كومنولث وديمقراطية وثوري وأعطاهها مضموناً إسلامياً . فنحن لا نستطيع أن نغفل أو نتغافل المصطلح السائد في البيئة المعاصرة التي يتأثر بها الإنسان الموجود في هذا العصر . وشكراً .

د . عبد الرازق قسوم :

بسم الله الرحمن الرحيم .. باختصار شديد أقول إن ابن رشد في كتبه الإلهائية لا الشرحية فيلسوف مسلم خصوصاً فيما يتعلق بمسألة القضاء والقدر وفيما يتعلق بالبراهين على وجود الله وبمسألة الخير والشر ... الخ . وهذا مسلم به وأنا في اعتقادي أنه فيلسوف مثل الغزالي ولا فرق بينهما . وإنما هناك أمور تبع فيها أصله وهذه هي التي يمكن أن يؤخذ بها ابن رشد .

أما فيما يتعلق بالنقد الذي وجهه إلى الفكر الغربي من طرف الفكر الإسلامي المعاصر فيمكننا أن نصنّفه إلى نوعين ، الجانب الإبداعي وهو الذي آل إلينا ويمثله محمد إقبال وسيد قطب ومحمد باقر الصدر وسامي النشار وغيرهم وأتمنى أن يجمع رجل أو أستاذ من الأساتذة بين الصفة الأكاديمية والصفة الإبداعية . فهذا الرجل هو الذي يستطيع أن يحرك العلم

الإسلامى كما ينبغى . وبالنسبة لليسار الإسلامى الذى ركر د . عبد الحميد يويو عليه وانتقده مشكوراً على ذلك . فاليسار الذى يسمى نفسه باليسار الإسلامى واليسار العربى والفكر الليبرالى العربى وجد نفسه فى مأرق ولذلك بدأ يتراجع ويهتم بالتراث من أجل التقوية ومسايرة الواقع وإرضاء الآخرين حتى تروج سلعته من جديد . ولا أنخص أسماء كالجابرى وغيره لأن كلهم فى سلة واحدة ، وهذه حقيقة لابد أن أذكرها ففي الجزائر هناك عبد المجيد مزيان وغيره من الذين يمثلون اليسار الإسلامى فى إباء ، وهناك مكتوب كُتِبَ باللغة الفرنسية وأعتقد أن الأستاذ/ مالك بن نبي أشد حماساً للغة العربية من الجابرى نفسه الذى كتب عن اللغة العربية بين التعقيب والتعقيب وأنتم تعرفون مالك بن نبي أحسن من غيره لأنه أقام هنا فى القاهرة أكثر من ست سنوات . /

يبقى فقط ملاحظة أخيرة وسها أختم وهى قصيرة جداً . فقد لاحظت فى هذه الندوة الانقسام الكبير الموجود بين أجزاء العالم الإسلامى . حيث إننا نجد الفكر الإسلامى فى المغرب يجهل كل شئ عن الفكر الإسلامى فى المشرق ، والعكس صحيح وأرجو أن يكون من بين توصيات هذه الندوة أن يتم التواصل والتضامن والتآزر من أجل بناء فكر إسلامى موحد لا شرقياً ولا غربياً . وشكراً لكم .

ردود أ. د. عبد الحميد يويو على التعقيبات :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أشكر الإخوة المعقبين ..
ورداً على هذه التعقيبات . أقول أولاً .. هل تعتقدون أن المستشرقين كانوا يعملون حبا فى تراثنا وإسلامنا وحبا فى الشعب المصرى والعربى . أم إنهم كانوا يعملون فى خدمة جهات تدفع لهم بالفرنك والدولار لكى يقوموا لها بعمل المخابرات من خلال الدراسات ومراكز الأبحاث . وفى أوروبا رأيت بأم عيني أناس من المخابرات يستقصون أسماء البحوث التى أعدها الطلبة المسلمون والتى نوقشت فى جامعات أوروبا خاصة فى فرنسا ، ليدرسوها دراسة جيدة . ومن هنا فإن إرسال طلبتنا إلى أوروبا للدراسة يحتاج إلى إعادة نظر ، وأنا شخصياً تعثر تحكيم بحثى حول الجانب الفلسفى فى الفكر العربى المعاصر لاعتبارات تتعلق بعدم قبولهم حرية الرأى والتعبير رغم ما يفخرون به دائماً من حرصهم على هذه الحرية .

— أتفق مع ما ذكره د . سليمان الخطيب حول إهمال المسلمين للجانب التاريخى ، وأكرر توصيته بوجوب إعادة كتابة التاريخ الإسلامى وتاريخ العلوم الإسلامية .

(١) — بالنسبة لما ذكره د . عبادة في قضية ابن رشد . فأنا لم أقل إن ابن رشد غير مسلم . ولكنى قلت إنه كان شارحاً ومفسراً لأرسطو .

— أشار د . حسن الشرقاوى إلى قضية الأصالة والمعاصرة وأذكر أن ندوة عقدت حول هذا الموضوع في القاهرة قبل أربع سنوات ، وصدرت أعمالها في مجلد عن مركز دراسات الوحدة العربية وشارك فيها كل المفكرين المعروفين في العالم العربى والإسلامى ، ولكن للأسف الشديد لم يشارك فيها المسلمون المتميزون ببحوثهم ودراساتهم وإن كان بعضهم قد شارك — في المناقشات والمدخلات .

— الحقيقة أن إنتاجنا الفكرى لازال ضعيفاً جداً وهزياً .. بالمقارنة مع الإنتاج الآخر الذى ينطلق بغير الإسلام . وذلك لأن عقولنا تشكلت على الإعادة والتكرار فما يصدره المفكر المسلم فى عشرات الكتب يمكن أن يصدر فى ثلاثة كتب فقط ونوفر الجهد المادى والفكرى والجسدى لهذا المفكر كما أننا لا نناقش أو نتابع الإنتاج الفكرى الإسلامى الذى يخرج عن الندوات والمؤتمرات .

— لابد لنا من إعادة كتابة تاريخ علومنا والوقوف عندها ، وآمل أن تهتم دراساتنا وكتابتنا المقبلة بما هو موجود فى الساحة . وقد تأثرت كثيراً عندما سألتنى إحدى الأخوات عن كتب لى . فقلت لها : ليس لى أى كتب - فأنا أخشى الكتابة الكثيرة ولا أريد أن أجتر ما كتبه الغير . فمن السهل أن يجلس الواحد منا وراء مكتبه ويجمع أمامه أربعين كتاباً ويأخذ فقرة من هنا وفقرة من هناك ويصدر كتاباً ثم ينتهى الأمر دون الاهتمام بمدى إقناع الناس به أو تغيير رأى السائد فى الشارع الإسلامى . وأشكركم جزيل الشكر على هذا الاهتمام بالبحث والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

* * *

(١) لأسباب فنية لم يتمكن من كتابة تعقيبي د . عبادة ، د . حسن الشرقاوى .

نـمـو

فلسفة إسلامية معاصرة

د. محمد عمارة

مفكر إسلامي

نحو فلسفة إسلامية معاصرة

هذه الصفحات ليست بحثاً في الفلسفة الإسلامية - بالمعنى الفني « للبحث » ولا للفلسفة الإسلامية وإنما هي - في مبلغ طموحها - « تصور » في نقاط ، للسبيل إلى « فلسفة إسلامية معاصرة » .

« نحو » فلسفة إسلامية معاصرة هو موضوع هذا البحث .. وليس « البحث » في ماهية الفلسفة الإسلامية المعاصرة .

ولما كان الهدف من هذا « التصور » هو حفز الفكر لإدارة الحوار حول هذا الموضوع لذلك كان اختيار عرض عدد من النقاط ، التي هي قضايا ، نأمل أن يفود الحوار فيها وحولها إلى خطة « طموحة - وعملية » ، تثمر ، إذا هي وضعت في الممارسة والتطبيق فلسفة إسلامية معاصرة ، تفي بحاجات العقل المسلم في هذا الميدان من ميادين المعرفة الإسلامية ..

وإذا كان هذا هو إطار موضوع هذه الصفحات .. فإن النقاط التي تمثل قضاياها ، هي - على وجه التحديد :-

- ١ - هل من الممكن ، والضروري ، أن تكون الفلسفة معاصرة ؟
- ٢ - وهل الفلسفة ضرورية في عصرنا الراهن ؟
- ٣ - وما هي ملامح واقعنا الفلسفي المعاصر ؟ .. وهل نحن في « مأزق فلسفي » ؟

٤ - وما هو السبيل إلى الخروج من هذا « المأزق الفلسفى » ؟.. وهو المأزق الذى يشل طاقة إبداعنا الفلسفى .. وهل من نماذج لمقولات تمثل معالم فى « مشروع » فلسفة إسلامية معاصرة ؟؟

تلك هى النقاط التى تطمح هذه الصفحات إلى بلورة تصور أولى حول موضوعاتها : لحفز الفكر إلى الحوار حولها ، تمهيداً لتجاوز مرحلة « نحو » .. وبلوغ « الغاية » فى هذا الموضوع .. غاية إحياء وتجديد وإبداع فلسفتنا الإسلامية المعاصرة ، إن شاء الله ...

١ - أما فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة - أية فلسفة - بالعصر - أى عصر - فإن الأمر الذى لا شك فيه ، أن هناك فارقاً بين وحدة الحقيقة ، وثباتها .. وبين نسبية ما يدركه العقل من هذه الحقيقة الثابتة ، الأمر الذى يجعل لكل عصر من العصور مدخلاً فى مستوى الإدراك لهذه الحقيقة الثابتة ، وفى حجم المدرك منها .. كما أن لكل عصر مشكلاته التى تستدعى إعادة ترتيب الأولويات ، أولويات القضايا والمشكلات الفكرية الملحة والمطروحة على عقل المعاصرين لهذه القضايا والمشكلات .. الأمر الذى يجعل للفلسفة - أية فلسفة - علاقة بالعصر - أى عصر - على الرغم من وحدة الحقيقة الفلسفية ، وثباتها ..

فمشروع هو ، وطبعى الحديث عن فلسفة إسلامية معاصرة .. والتوجه نحو إحيائها وتجديدها وإبداعها ، انطلاقاً من حقائقها الثابتة ، وفى ضوء ما بلغه العقل المسلم من إدراك هذه الحقائق الثابتة ، استجابة لمشكلات الأمة المعاصرة ، التى تستدعى ترتيباً للقضايا يلبي إبداع الحلول الفلسفية لهذه المشكلات .

* * *

٢ - أما عن ضرورة الفلسفة لعصرنا الراهن ؟؟
فلربما بدا هذا التساؤل غريباً لدى البعض ؛ لكن الذى يجعله طبيعياً ، ويطلب الإجابة عليه ، هو ما يتردد فى كثير من الكتابات التى تقول بسقوط - أو على الأقل تراجع - العقائد والأيدولوجيات فى هذا العصر الذى نعيش فيه .. فمنها ، إذاً ، دعوى تراجع الفلسفات والعقائد والأيدولوجيات ، فى عصرنا الراهن ، لحساب العلم والإنجازات التى يحققها فى التطبيق المادى ، وفى ميادين الغنى والثراء على وجه الخصوص ..

وفى اعتقادی أن نظرة فاحصة إلى واقع عصرنا الراهن ، ستضع يدنا وعقلنا على زيف هذه الدعوى .. دعوى سقوط العقائد وتراجع الفلسفات والأيدولوجيات لحساب العلم وتطبيقاته والثمرات المادية لإنجازاته .

فالتراجع - الذى يضرب به أصحاب هذه الدعوى المثل - للأيدولوجية الماركسية - فى الدول الاشتراكية - مثلاً ، إنما يتم لحساب الأيدولوجية الليبرالية ... فالاعتراف بأهمية الحافز الفردى فى الاقتصاد ، وبالحقوق الفردية للإنسان ، والتخلى عن ضرورة واحدة الحزب ودكتاتورية الطبقة - البروليتاريا - ليس تراجعاً عن الأيدولوجية الماركسية لحساب العلم وضرورات الواقع وحدهما ، وإنما هو تراجع تدريجى يدفعه العلم وضرورات الواقع نحو التبنى للأيدولوجية الليبرالية الغربية .. فما يحدث فى هذا النطاق هو استبدال أيدولوجية بأخرى - بتدرج بطيء - الأمر الذى يوحى بعودة الثام الانشقاق الذى حدث فى الأيدولوجية الغربية - الليبرالية - الثام الشق الشمولى فى الشق الليبرالى .. فلسنا أمام سقوط مطلق الأيدولوجية ، وإنما نحن أمام استبدال نوع منها بنوع آخر .. بل إن تأثير الأيدولوجية الليبرالية ، وقدراتها على تجديد نظامها ، وكفاءة مؤسساتها فى محاصرة كثير من أمراضها ، هى عوامل فاعلة فى هذا التراجع للنموذج الشمولى لحساب النموذج الليبرالى .. ففعل الأيدولوجية هنا قائم ، بل وحاسم .. على عكس ما يحسب الذين يتحدثون عن تراجع واقعنا المعاصر عن الاستجابة لتأثير الأيدولوجيات .

وهذا التقسيم الذى ميز ويميز المجتمعات المعاصرة إلى « أغنياء » و « فقراء » - « شمال » و « جنوب » - والذى يسوقه دعاة سقوط الأيدولوجيات وتراجع العقائد دليلاً على دعواهم - هو الآخر شاهد عليهم ، وليس شاهداً لهم . فالعامل الأيدولوجى بالغ التأثير وحاسم فى الفعل ، سواء فى غنى الأغنياء أو فى فقر الفقراء .. فالمجتمعات التى صنعت لها العقائد إطار انتماء ، حركها فى مشروع نهوضى ، هى التى انعتقت من الفقر .. وبعض هذه المجتمعات قد سعت لفرض نموذجها الأيدولوجى على « الغير » ، وفى سبيل ذلك حاولت مسح ونسخ وتشويه أيدولوجيات هذا « الغير » ، فأصابها إطار الانتماء لديه بالعطب ، الأمر الذى أصاب المجتمعات التى ابتليت بذلك بتمزق الهوية ، والانقسام فى التوجه الأيدولوجى ،

فأعاق ذلك شعوب هذه البلاد عن بلوغ حقيقة الاستقلال عن هيمنة الأغنياء - أهل الشمال - فظلوا في معسكر الفقراء - أهل الجنوب - فالعامل الأيديولوجي قائم ، بل وبارز ، أيضاً في هذا التقسيم وهذا الانقسام .

إن هذا الذى يشهده واقعنا المعاصر لا يعدو أن يكون تنوعاً وتغيراً في أشكال الصراع بين الأيديولوجيات .. فهو شاهد على دورها في تحريك فرقاء هذا الصراع وليس شاهداً على سقوطها أو تراجعها بحال من الأحوال ..

٣ - فإذا ما جئنا إلى « وضعنا الحضارى » ، وجدنا أنفسنا إزاء أمتنا الإسلامية التى فرض عليها الغرب - باستعماره - هيمنة وتغريباً واستلاباً حضارياً ، يناهز عمره القرنين من الزمان ، مارس فيه ولا يزال ضروب المسخ والنسخ والتشويه لهويتنا الإسلامية وخصوصيتنا القومية وتميزنا الحضارى ..

لقد أحرز الغرب نجاحاً لا ينكر على جبهة شق « وحدة عقل الأمة » ، فتكونت في واقعنا الفكرى نخبة اتخذت منه قبلتها الفكرية والحضارية ، ورأت في نموذج وخياره الحضارى « مدينتها الفاضلة » ، فبدأت من حيث انتهى ؛ بل وأحياناً من حيث بدأ ، قاطعة الأسباب التى تصلها بتراتها الفكرية والمسيرة الحضارية لأمتها الإسلامية .

ولقد ساعد الغرب على إحراز هذا النجاح عجز المؤسسات الفكرية الإسلامية التى كانت قائمة في بلادنا عند اجتياحه لها ، وجمود الفكر الموروث الذى كانت قد عكفت عليه هذه المؤسسات ، على النحو الذى أعجزه عن ملء الحياة الفكرية للأمة ، وتحريك طاقات المقاومة فيها ، وتقديم البديل المنافس للنموذج الغربى . لقد حاصر الغرب محاولتنا في اليقظة ، ليبقى الفراغ الذى حاول ملئه بالتغريب !

لقد مثلت مؤسساتنا الفكرية الموروثة ، في جملتها : « الفلسفية - النصوصية » ، التى اتخذت من سلف عصر التراجع الحضارى المرجع والقدوة والمعين .. الأمر الذى جعلها تخسر السباق مع الغرب ، ففقدت من بينها النخبة التى انبهرت به ، فتغرب عقلها ، واتخذت منه السلف والمرجع والقدرة والمعين .. وأصبحنا بإزاء لونين من « السلفية - النصوصية » ، تنطلق أحدهما من تراثنا العاجز ، والأخرى من تراث الغرب غير الملائم ... فكان عجز هاتين السلفيتين عن إنهاض الأمة من التخلف الذى أنشبت فيها أظافره منذ عدة قرون ..

إن الكثير من طاقات أمتنا الفكرية تتبدد في صراع بين فرقاء هذه « السلفية النصوصية » ، فبين « المنسحبين من الزمان » و « المنسحبين من الخصوصية الحضارية » تدور أغلب المعارك الفكرية التي تستنفد الجهد والطاقة دون أن تنهض بالأمة من المأزق الذي تردت فيه ..

وهنا ، ولهذه الملابسات ، تبرز الأهمية البالغة للإحياء والتجديد الذي يستبدل منابعنا الفكرية الجوهرية والنقية - وفي مقدمتها القرآن والسنة - بمبتون وحواشى عصر التراجع الحضارى .. ويستبدل « التفاعل الحضارى » الخلاق « بالتبعية والتقليد » للآخرين .. الإحياء والتجديد على الجبهة الفكرية العريضة .. وفي ميدان الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص ، وذلك ابتغاء بلورة الأيديولوجية الخاصة ، القادرة على أن تكون « الهوية الفكرية » التي تحقق ، بالنسبة للأمة ، رباط الانتماء إلى مشروع حضارى إسلامى ، جديد ..

لقد حول الغرب - بقوته وبفكره - ديار الإسلام وثرواتها وشعوبها إلى هامش لمركزه الحضارى .. ففرض علينا الجهاد ، بمعناه الواسع والشامل لكل ميادين الحياة ، للتحرر السياسى والاقتصادى .. والتحرر الأمنى والعسكرى والتحرر الحضارى .. ولتوحيد وطن الأمة الحضارى .. ولإستخلاص أجزائها وشعوبها السليبية والأسيرة ... ولحماية ثغورها المهددة .. ولمساندة أقليتها المستضعفة .. وللمعودة بها وبالإسلام إلى مكان الصدارة والإمامة فى « متدى الحضارات » العالمية ، كى تسهم فى إثراء وإغناء الفكر الإنسانى من جديد ..

وفى هذا الجهاد ، تتجلى أهمية الأيديولوجية - العقيدة - ويغدو التجديد لفلسفة الإسلام ، التى تستجيب لمشكلات العصر ، وتتصدى لتحدياته طوق نجاة ودائرة انتماء وروحاً حضارية لا بديل عنها كى تحقق الأمة نصرها المأمول فى هذا الجهاد ..

* * *

والأمر الذى لا شك فيه أن حاجتنا إلى الإحياء والتجديد لفلسفة إسلامية معاصرة ، حيترايد إلحاحها وتبرز ضرورتها إذا نحن نظرنا فى « واقعنا الفلسفى الراهن » و « المأزق الفلسفى » الذى نعيش فيه .. لمقالمقارنة بين المهام الواجبة والواقع

القائم تبر حجم الجهد الفكرى المطلوب فى هذا الميدان ..

وإن الواقع الراهن للفكر الفلسفى فى حياتنا العقلية ، مصاب - إلى حد كبير جداً - بالانفصام عن الهوية العقدية للأمة ، وبالغربة عن واقعها ، ومن ثم بالعجز عن تلبية احتياجاتها العقلية ومواجهة التحديات التى تتنازع عقلها ووجدانها ، سواء منها «التخلف الموروث» أو «الوافد الغريب» والضار .

فموروثنا فى علم الكلام الإسلامى - الذى مثل فى عصر نشأته فلسفة الأمة ، ودرع عقيدتها ، وإحدى قسّمات أيديولوجيتها هذا الموروث - كما هو حاله الآن - مثقل بمشكلات ومعارك ومقولات تجاوزها الزمن .. حتى لقد غدت قيوداً تعجز حركة هذا العلم ، وتحول بينه وبين أن يكون قسمة فى فلسفة إسلامية معاصرة .. بل لا نبالغ إذا قلنا إن بقاءه على ما هو عليه هو عامل من عوامل « غبن » العقيدة ، حيث المطلوب منه أن يكون الباعث على صفائها وبقائها !

وموروثنا فى التصوف ، قد توزعت آثاره وتياراته بين تيارين .. تيار غلب عليه الغنوص الباطنى ، المجافى للعقل والنقل معاً ، والذى إن صلح لتجربة ذاتية ، فهو غير صالح للتعميم ، ومن ثم فهو عاجز عن أن يكون قسمة فى أيديولوجية محرّكة للأمة فى هذا الجهاد .. أما التيار الثانى فهو موروثنا الصوفى ، فهو ذلك الذى سادت فيه الشعوذة والخرافة ، على النحو الذى جعل منه قيداً غليظاً وثقيلاً يعجز قطاعات عريضة من الأمة عن أن تكون إيجابية فى مواجهة ما فرض علينا من تحديات ..

أما التراث اليونانى فى موروثنا الفلسفى - والمتمثل فى آثار فلاسفتنا المسلمين - فهو بالرغم من فوائده فى الدراسات الفلسفية المقارنة - إلا أنه بالنسبة لموضوعنا موضوع الفلسفة الإسلامية ، التى تسهم فى بناء أيديولوجية معاصرة للأمة ، تجدد بها ذاتها وواقعها ودينها وديناها - إن هذا التراث الفلسفى اليونانى هو : بذرة ثبتت غربتها عن تربة واقع هذه الأمة ، وتأكد عجزها عن أن تثبت وتنمو فيها على نحو طبيعى ، يحقق الملائم من الثمرات .

وهذا الفكر الفلسفى ، الذى استعرناه من الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة رغم أهميته البالغة فى توسيع الأفق الذى يقارن بين الفلسفات والأنساق الفكرية - إلا أنه لم يعد دائرة : المذاهب التى عبرت وتعبر عن « خصوصيات » للواقع الغربى وللعقل الغربى ، عجزت هى الأخرى - كما عجز الموروث الفلسفى اليونانى - عن أن

تكون فلسفة الأمة الإسلامية عجز المقولات اليونانية في تراثنا الفلسفي عن أن تكون فلسفة الإسلام .. وهذا العجز هو الذى جعل الساحة الفلسفية ببلادنا تخلو من الفيلسوف المسلم ، صاحب المذهب ، والذى يجد له جمهوراً أو مدرسة أو تياراً فلسفياً .. إننا إذا صنفنا الأفغانى ، أو محمد عبده ، أو مصطفى عبد الرازق في عداد فلاسفة الإسلام المحدثين والمعاصرين ، فلن نستطيع أن نضم إليهم أحداً من أساتذة الفلسفة اليونانية أو الغربية ، باعتبارهم من فلاسفة الإسلام ...

إن النقص لم يكن في الكفاءة ... والعيب لم يكن في المعدن .. والمشكلة لم تكن في الأرض الرافضة للتفلسف والفلسفة وإنما كان النقص والعيب والمشكلة في البذرة الغربية ، غير الصالحة للإنبات والنمو في عقل الأمة ووجدانها ، لأنها من « خصوصيات » الغير الاعتقادية ، وليست من « المشترك الإنساني العام » !

إذا .. فنحن أمام « مأزق فلسفى » ، أصاب فكرنا الفلسفى بلقصور الذى يقارب العقم وهو مأزق جعل حياتنا العقلية في الفكر الفلسفى تقف عند « مُدْرَس الفلسفة » وه دارس الفلسفة .. دون أن تتبلور لدينا فلسفة إسلامية معاصرة ، لها فلاسفتها ومدارسها وتياراتها .. فلسفة تستجيب لمشكلات العقل المسلم المعاصر ، وتعيّنه على تفسير واقعه وعلى تغييره ، وتشد أزره في مواجهة ما يواجهه من تحديات ..

مأزق الفقر في الإبداع ، بسبب الكسل النابع من عادة واعتياد التقليد للآخرين ، بل والتسول - أحياناً - على موائد هؤلاء الآخرين !..... فالبذور المستعارة غير ملائمة للأرض الخاصة .. والزراع لا علاقة لمهاراتهم بعلم فلاحه الأرض التى عليها يعيشون؟؟!

٤ - لكن ... هل من سبيل للخروج من هذا المأزق الفكرى الفلسفى؟؟ .
إن الجواب لا يمكن إلا أن يكون بالإيجاب !.. ففى حضارة جعل الله التجديد لدينها سنة وقانوناً ، لا يمكن لأهلها دوام البقاء على التقليد فى فلسفتها؟! فمن الممكن - بل والواجب - القيام بنهضة فلسفية - كجزء من فريضة النهضة الفكرية

العامة - تستعين بـ « التجديد » و بـ « الإبداع » على صياغة فلسفة إسلامية معاصرة للإنسان والمسلمين ، لتكون هذه الفلسفة هي « الفكرية - الأيديولوجية » التي ينظرون من خلالها النظرة الإسلامية للكون ، ويفسرون بها واقع الحياة التفسير الإسلامي ، ويستعينون بها على تطوير هذا الواقع وتغييره بمعايير الإسلام وأدواته في التطوير والتغيير ، ويتسلحون بها في مواجهة التحديات ، سواء منها ما كان موروثاً متخلفاً أم وافداً ضاراً ...

وفي اعتقادي أن إنجاز هذه المهمة الكبرى - مهمة بلورة فلسفة إسلامية معاصرة تمثل فكرية أيديولوجية - لأمة تريد أن تجدد واقعها بواسطة دينها الإسلامي - إن إنجاز هذه المهمة إنما يستدعي تخطيطاً وتنفيذاً - لابد له من فريق عمل قائد لكوكبة عريضة من صفوة المشتغلين بالفلسفة الإسلامية .. يستدعي هذا الإنجاز تخطيطاً وتنفيذاً أوجز أبرر معالنه فيما يلي من نقاط :

١ - الالتزام بالحقيقة القائلة : إن المسلمين أمة متميزة حضارياً ، تتميز شريعة الإسلام عن غيرها من الشرائع ... وأن العلاقة مع « الآخر » الحضاري - ومن ثم « الآخر » الفلسفي يجب أن تكون علاقة « التفاعل » ، من موقع المستقبل الراشد ، فثبراً من غلو « الانغلاق » أو « المحاكاة والتقليد » ..

٢ - اعتماد سبيلين هما :

أ - التجديد والإحياء والتنقية لموروثنا الفلسفي - من الوحي الإلهي ، والسنة النبوية ، وتراث الفلاسفة الإسلاميين - وفق معايير العقيدة الإسلامية .. وب عقل معاصر ومستير .. وفي ضوء مشكلات العصر وتحدياته وقضاياها ...

ب - والإبداع الفلسفي الجديد ، الذي يستجيب لضرورات العصر وقضاياها الفكرية التي لم يعرفها القدماء ...

٣ - استهداف أن تمثل هذه الفلسفة : فكرية - أيديولوجية - أمة الإسلام ، لالتزامها بعقيدة هذه الأمة ، وتوجهها لتفسير واقعها وتطويره وتغييره باتجاه الاتساق مع معايير الإسلام ... وذلك كي لا تكون هذه الفلسفة ترفاً فكرياً لصفوة معزولة عن الواقع ومتعالية عليه ، وعلى عقيدة أهله الدينية . فالمطلوب لهذه الفلسفة ومنها : أن تكون

قسمة في « المشروع الحضارى الإسلامى » ، المدعو كى يكون « دليل عمل » النهضة الإسلامية ، التى تعيد الإسلام وأمتة إلى موقع الإمامة والصدارة والشهود الحضارى فى منتدى الحضارات الإنسانية ، قياماً بفريضة القيادة والترشيد للعالمين ... إنها « فلسفة - مجاهدة » لابد لها من « فلاسفة - مجاهدين » !

٤ - أن يكون « التوحيد الإسلامى » بأبعاده العقديّة والحضارية والاجتماعية والإنسانية ، التى لا تعرف التناهى .. وكذلك « الوسطية الإسلامية - الجامعة » : الروح والمزاج والصبغة التى تعصم هذه الفلسفة الإسلامية من أزمة ومأزق فلسفة الحضارة الغربية ، مأزق « الثنائية - الانشطارية » بين : مادية ومثالية .. فرد ومجموع ... ذات وموضوع . جسد وروح . دين ودولة .. دنيا وآخرة ... سماء وأرض ... إلى آخر هذه الثنائيات التى أفقدت وتفقد إنسان تلك الحضارة الغربية التوازن والاعتزان .

إن فلسفة الإسلام ، وفلسفة المسلم ، هى التى تنبع من شمولية الإسلام الجامعة والمحیطة بكل عوالم الكون الغائبة والمشاهدة ، وبكل أمم المخلوقات - الإنسية وغير الإنسية ، وهى التى تعين للمسلم - إذا اتخذ منها المنظار الذى ينظر به - على الانتماء إلى هذا الكون كخليفة عن خالقه ، وزميل لمخلوقاته الأخرى ؛ فتتحقق له السعادة ، بالموقف الوسطى المتوازن أمام المتناقضات .

إنها الفلسفة التى يتحقق فيها وبها الجمع والتأليف والتوفيق والتساند والارتفاق بين كل من :

- العقل والنقل ... فعقلها مدرك لنطاقه ولآفاقه .. ونقلها معقول ..
- وعالم الغيب وعالم الشهادة ..
- والمادية المؤمنة بخالق المادة ، الداعى لتقديرها حق قدرها ..
- والسببية المؤمنة بخالق الأسباب والمسببات .. والسنن والقوانين الفاعلة والمخلوقة فى ذات الوقت .
- واعتماد العقل أداة للنظر فى كتابى : الوحي ... والكون .
- ونظرية فى المعرفة ترى أثر الموجودات فى المعارف .. وتؤمن بالسمعيات مصدراً للمعارف فيما لا تستقل الحواس - ومنها العقل - بإدراكه .
- وتحقق - بالإيمان الدينى - انتماء الإنسان للكون والمحيط ، كى لا يصاب بالاغتراب .

— وتمثل الدليل الذى يفسر للإنسان — ويحييه. على — علامات استفهامه عن البدء والمسيرة — والمصير والحكمة .. والغاية .. وذلك عندما تشمل مقولاتها قضايا من مثل :-

أ — العقائد فى الألوهية .. والخلق .. والنبوة والرسالة .. وعالم الغيب .. واليوم الآخر .. والحساب والجزاء ..

ب — الحياة الروحية التى توازن ضرورات الجسد وغرائزه .

ج — الأخلاق ..

د — الاجتماع الإنسانى .. فى السياسة .. والاقتصاد .. وكل شئون العمران البشرى ..

هـ — التربية الجمالية والفنية و الأدبية للإنسان ..

و — الحياة العقلية ..

ز — وفلسفة الإسلام فى العلوم والفنون والآداب .. وفى تصنيف هذه العلوم ..

إنها فلسفة حياة المسلمين كما حددها دين الإسلام ...

وإذا كان « الإبداع الفلسفى » الذى يستجيب لهذا التصور ، هو سبيل أساسى لتحقيقه ، فإن إسلامية هذا الإبداع هى رهن بمجيئه فى إطار التواصل الحضارى مع ثوابت وأصول دين الإسلام وتراثه فى العقلانية الإسلامية .. وأصول الدين وأصول الفقه .. والحكمة والفلسفة الإسلامية .

ولذلك ، فأنا أتصور نقطة البدء فى هذا المشروع — الذى يمثل « طموحاً — ضرورياً » — أتصور نقطة البدء فيه متمثلة فى :-

أ — الجمع والتصنيف والتبويب لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية والحكمة العربية المتعلقة بالنظر العقلى .. والعقائد ... والكون .. والإنسان .

ب — إنجاز مشروع : (صفوة المختار من التراث الفلسفى الإسلامى) .. لتجتمع لهذا العمل — من أدوات ومنطلقاته — بعد نصوص القرآن والسنة والحكمة العربية :-
— المختارات التى تمثل ثوابت وأصول علم الكلام الإسلامى — بعد تنقيته وتجريده وتهذيبه من المعارك والمشكلات التى تجاوزها الزمن ، وزالت ملابسها .. وكذلك

ثوابت وأصول فلسفة التشريع الإسلامى - أصول الفقه ..

— والمختارات التى تمثل الإضافات الإسلامية والإبداعات الإسلامية للفلاسفة المسلمين فى شروحهم على فلسفة اليونان والهند ..

— والمختارات الصوفية التى جعلت من الذوق والقلب سبيلاً للوعى والمعرفة والارتقاء الروحى ، بعد تنقيتها - قدر الإمكان - من الغنوص الباطنى ومن الشعوذة والخرافة ..

— والمختارات التى تمثل إبداع المسلمين فى فلسفة العلوم .. وفى تصنيف العلوم ..

فإذا أنجزنا هذا المشروع ، الذى يجدد وينقى ويحيى : (صفوة النصوص الفلسفية الإسلامية) .. ويوبها ، كنا قد يسرنا لفكرنا الفلسفى المعاصر : « الموروث الإسلامى فى الفلسفة » .. وهياًنا للعقل الفلسفى المسلم المعاصر : « المنطلق » الذى يستطيع - إذا هو رأى فى ضوئه واقعة المعاصر - أن يبدع ويطور كى يصل إلى فلسفة إسلامية معاصرة ، تتحقق فيها الإسلامية ، بالارتباط بالأصول الإسلامية .. وبلاستجابة لمشكلات الواقع الذى يعيشه المسلمون .. الاستجابة الإيجابية التى توظف الفكر الفلسفى فى مشروع النهضة والإحياء والتجديد ...

تلك مجرد نقاط وعناوين تصور أولى .. إذا أغناه الحوار ، وطورته الإضافات والتعديلات .. فلقد يكون صالحاً - إذا وضع فى الممارسة والتطبيق - أن يعبر بنا الحلقة المفرغة للمأزق الفلسفى الذى نعيش فيه ، ويقودنا - عبر مرحلة « النمو » - إلى « فلسفة إسلامية معاصرة » .. تتأسس على العقيدة الإسلامية .. وتستعين بالعقلانية الإسلامية ... وتكون بمثابة « الفكرية - الأيديولوجية » ، التى تصطبغ بها نظرة المسلم للكون ، كما تكون قسمة من قسومات المشروع الحضارى الإسلامى ... وأداة من أدوات التغيير للواقع البائس الذى يحياه المسلمون الآن ... والله من وراء القصد ... وبه نستعين ... وهو ولى التوفيق ...

* * *

التعقيبات على بحث د. محمد عمارة

د. محمد عبد الستار نصار :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إن وجود د. محمد عمارة في حقل الدراسات الإسلامية اليوم أصبح مكسباً لا بد أن نعترف به جميعاً . فقد أصبح د. عمارة رمزاً من الرموز الإسلامية المخلصة العاملة في حقل الإسلام بصدق . وأرجو أن يكون ذلك في ميزان حسناته إن شاء الله . وحيى للدكتور عمارة شديد فقيه تواضع العالم ورحابة صدره ورقته . فلم يقل إن ما قدمه بحث ، ولكن قال : إنها ورقة عمل . وهذا دليل واضح على أنه عالم بالفعل ، لأن من سمات العالم التواضع .

فحيى له يجعلنى أقف عند بعض الملاحظات الشكلية . فأول كلمة طرقت سمعى عندما دخلت كانت قول الأخ د. عمارة : « إنه لا يوجد فيلسوف بالمعنى الصحيح في حقل الدراسات الإسلامية الحديثة والمعاصرة » . وأريد أن أتساءل : ما هو المقياس الذى تقسم على أساسه الفيلسوف إلى فيلسوف بالمعنى الصحيح وفيلسوف بالمعنى غير الصحيح ؟

أما حديثه عن علم الكلام وأنه أصبح معوقاً شل الانطلاق الفكرى والحضارى عند المسلمين حديث طيب ولا غبار عليه ، وقد قلت بالأمس إن علم الكلام ترهل فعلاً بسبب ما يسمى بفلسفة علم الكلام . كما أن التشقيقات النقدية أقفدت العقيدة الإسلامية صفاتها ونقائنها . وما يقال عن علم الكلام يقال عن التصوف أيضاً .

أما في قضية غربلة التراث فكنت أتمنى أن يضع لنا الأستاذ د . عمارة - وهو قدير في هذا المجال - معياراً نغربل به تراثنا ونعرف به ما يفيدنا وما لا يفيدنا . كما كنت أتمنى في رصده لمشاكل الواقع أن يقدم عدة مشكلات يمكن أن تكون محاور لعمل فلسفي معاصر . وشكراً .

د . حسن الشرقاوي :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لقد استمتعتنا بمحاضرة د . محمد عمارة .. إلا إنني بداية أعترض على قوله بأنه ليس لدينا فلاسفة . فنحن في تدريسنا للفلسفة اليونانية نستخدم الطريقة المقارنة في جميع الجامعات العربية والإسلامية . وقد كنت أفعل ذلك عندما كنت مدرساً للفلسفة وكثيراً ما كان يعترض على ذلك رئيس القسم .. فعمل المقارنات تصنع فيلسوفاً .. وليس من المهم أن يقرأ الإنسان ولكن المهم أن يقدم مما يقرأه شيئاً جديداً ، كالدراسات المقارنة ، بوضع هذا الكلام في الميزان الإسلامي . فلا مانع من المقارنة بين أرسطاليس والغزالي .

والنقطة الثانية التي أعترض عليها هي قول د . عمارة أن التصوف السني مشبع بالغموض والشعوذة . فهذا كلام عام وخطير جداً من أستاذ كبير . ولا نوافق عليه لأن التصوف السني ليس مشبعاً بالغموض ، صحيح أن هناك فرقاً مثل القرامطة و الخ ولكنها ليست تصوف وإنما هي خارجة عن الإسلام . كما أعترض على قوله بأن التصوف عملية باطنية فقط وليست عقلية .. فليس هذا صحيحاً ، ولم أجد مثل هذا الكلام طوال قراءتي في الفلسفة الإسلامية منذ خمسة وثلاثين عاماً . والمستشرقون فقط هم الذين قالوا هذا الكلام .

أما في مسألة تمايز الحضارات فإنني أريد أن أسأل : أي حضارة تعني ١؟ وهل هي حضارة العقل أم حضارة القلب . وشكراً .

د . حسن الشافعي :

أعتقد أن حظ الدكتور من هذه الشجاعة كبير وهذا ما ينبغي أن نحبه عليه ، ونأمل أن يكون نموذجاً واضحاً أمام شبابنا المعاصر لأنه استطاع أن يطور فكره الخاص وأن يحدد مواقفه وينقد ذاته وألا يتردد بما حباه الله تعالى من هذه الشجاعة الفكرية أن يحدد تلك

المواقف . وأنا بكل إخلاص أحي كل هذه القيم في الزميل العزيز وأقول في النقطة الأخيرة وهي ملاح المشروع الحضارى أو طريق الوصول إليه إننا نحاول الوصول إلى هذا المشروع الحضارى كتعبير حضارى يميز أمتنا حضارياً يقوم على الدين واكتشاف التراث وشمولية الفكرية الإسلامية ، ثم أخيراً المزاج الخاص الذى تتميز به فكرتنا أى كما قال : يجمع بين العقل والنقل .

وحول تجديد واكتشاف التراث قال د . عمارة : إن القرآن والحديث والموروث الفلسفى والكلامى والصوفى ... الخ على صعيد واحد أو على مستوى واحد . وأنا أرجو منه أن يعاود النظر في هذا . وأقدر أنه لا شك يؤمن بأن القرآن والحديث لا يمكن أبداً بأى حال أن يساقا على مستوى واحد مع التراث أياً كان سواء أكان فقهياً أو كلامياً أو صوفياً أو فلسفياً أو غير لك . حيث إننا دائماً نقول : إنه لا بد من الالتزام بالكتاب والسنة سعياً نحو الوصول إلى الحلول لمشكلات الواقع . وكما قال هو إن أى فكرة لا تستمد من هذا المصدر ولا تستنبت في هذا الجو ، لا ينتظر لها أى نمو فكرى أو فلسفى . صحيح أن الحديث النبوى يحتاج إلى ما أسماه بعملية غربلة ولكن هذا قد تم بالفعل . فالحديث من العلوم التى احترقت - كما يقال - وكثر الباحثون فيه عن الثبوت أو دقة النقل .

أما النقطة الثانية فقد تصدى لها غيره من الزملاء ولذلك لا أطيل فيها . وهى أنه حتى التراث أو الموروث - كما عبرتم - في المجال الفقهى والمجال الفلسفى إذا أخذنا فيه بالمنهج الانتقائى يصبح الأمر خطيراً . لأنه بأى حق انتقى فأصف كما وصف أخ سابق في الصباح هذا الجانب بالظلامية والتخلف وهذا الجانب بالتقدمية والقدرة على تحريك الواقع المعاصر . وبأى ميزان أعطى لنفسى هذا الحق . ولا يقطع د . عمارة أن كثيراً من الفصائل التى أشار إليها الموجودة في الساحة تدمغ كثيراً من الجوانب المزدهرة - في ثقافتنا وفكرتنا - بأنها ظلامية ومتخلفة . فإذا أخذنا بالمنهج الانتقائى هل نترك مزاج الفكر وهواه يتحكم في هذه القضية ، على الأقل إذا أردنا أن نخطو خطوة بناء بعد ذلك .

أتفق مع د . عمارة إجمالاً ، بعد التحفظ الأول الخاص بالقرآن والسنة . على أنه ينبغي أن يحدد المقاييس التى يمكن أن تتم بها عملية الانتقاء وأتحفظ على شيء واحد يمكن أن يتفق معي فيه د . جمال عطية وهو أن مسألة الانتقائية في مجال الفقه الإسلامى مدمرة وأنها بالفعل دعوة استشراقية ، وأنها يمكن أن تكون محاولة لإلقاء المشروعية على أوضاع غير شرعية .

فينبغي أن نخطأ وأن ننطلق انطلاقاً مباركاً وحميداً وعاقلاً في تناول تراثنا ولا ندع مثل هذه الأهواء تتحكم فينا . وشكراً .

د. فوقية حسين :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أتحدث في نقطتين . فيما يتعلق بالقول بأنه لا توجد لدينا فلسفة فإن هذا أمر يُبحث كثيراً . ولكن ما أثيرة هو ما هي الفلسفة التي نعنيها حتى نقول إنه ليس لدينا فلسفة ؟

والنقطة الثانية : هي أن سيادة الدكتور عمارة تفضل وقال بضرورة الانطلاق من القرآن والسنة ، ولي مطلب - وهو ليس بجديد - وهو عندما نتناول آي الذكر الحكيم لا يجب ألا ننسى أن هناك أصولاً للتفسير، لأننا لو نسينا هذا لصرنا مثل أي فرقة خارجة - ولا أقول مارقة ، لأن هذا اللفظ أغضب البعض - في تراثنا عن الخط السليم في فهم الأصول الربانية فكلام الله له مقتضاياته في تناوله وهي الأصول التفسيرية . وشكراً .

د. عبد الحبير عطا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . في الواقع إن مشاعري تجاه هذا البحث القيم الذي تقدم به الأستاذ الدكتور عمارة لا أستطيع أن أصفها بأكثر مما عبر عنه السابقون خصوصاً الأخ الأستاذ الدكتور نصار والأخ الأستاذ الدكتور حسن الشافعي . وقد كنت أتمنى من إدارة الندوة أن تضع هذا البحث في مقدمة البحوث التي قدمت في الندوة . ولكن شاء الله سبحانه وتعالى أن يأتي هذا البحث في هذا الموقع بعد المناقشات السابقة سواء اليوم أو الأمس ، لنشر بضرورة هذه الورقة أكثر مما لو كانت عرضت في البداية . وأرى ضرورة أن ننظر في هذه الورقة باعتبارها دليل عمل .

هناك ملاحظة وحديث . لأخي الأستاذ الدكتور عمارة وهي أنه عندما تحدث عن الأيديولوجيات قال : « ليس هناك تراجع أيديولوجي » وأنا أقول حسب فهمي لهذه المسألة : إن الواقع قد يكون فيه انهيار أيديولوجي أو تراجع . حيث إنني أرى أن الليبرالية الغربية حدث فيها تراجع واقترب من الشرقية . ونفس الأمر بالنسبة للاشتراكية بحيث إنه حدث في النهاية اختلاط بين الاثنين . وهذا الأمر في الواقع يمثل أزمة . ولذلك يمكن القول أن هذه الأزمة الخاصة بالفلسفة الغربية تجعلنا ننظر إلى بناء فلسفة إسلامية معاصرة ليس

كتصور فقط ولكن كفريضة ؛ لأننا مأمورون بذلك فهي ضرورة ؛ لأن التبليغ فيما يتصل بالفكر الإسلامى والدفاع عنه ينطلق من هذا الأمر ، وهي ضرورة للعمل لمواجهة هذه الفلسفات وخصوصاً ما يزاء منها داخل مجتمعاتنا . وشكراً .

تعقيبات الدكتور محمد عمارة على التعقيبات :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أولاً أنا سعيد بهذا التقدير وأعتقد أنه ليس هناك خلاف حقيقى بينى وبين الإخوة الذين تحدثوا . وقد أكون أسرع فى عرضى للورقة كى لا يفوتنى الوقت وكى لا أثقل على الرئاسة فى موضوع الزمن ، ولذلك أعتقد أننى لو كنت تمهل لما فهمت بعض الكلمات على غير حقيقتها وكما جاءت فى الورقة . فعلى سبيل المثال لا أعتقد أن الأستاذ الدكتور نصار يختلف معى فيما قصده من قولى : إنه لم يقم لدينا فيلسوف فى العصر الحديث والراهن فى فلسفة غربية أو فلسفة يونانية ولكنى أشرت إلى أن الأفغانى أو محمد عبده أو أى إنسان يستخدم فكرتنا الفلسفية الإسلامية من الممكن والطبيعى أن يكون فيلسوفاً مسلماً ولكن حول البذرة الغربية والجسم الغريب المرفوض والملفوظ من جسد الأمة وعقل الأمة ، فرغم تألق عقول الذين درسوا الفلسفة الغربية لم يتحول أى منهم إلى مبدع ، وبالتالي إلى فيلسوف ، لا لعب فى عقله وإنما لأن هذه البضاعة غير صالحة لأن تتحول إلى فلسفة وإلى تيار وإلى مدرسة وإلى مذهب فى واقعنا . فالذى نفيته هو الفيلسوف فى هذا النطاق وليس فى الفلسفة الإسلامية .

أما الحديث عن معيار غربلة التراث ورصد مشكلات الواقع . فإننى أعتقد أن هاتين المهمتين تحتاج كل منهما إلى ورقة خاصة بها . وأعتقد أنه على الندوة أن توصى بتكوين فريق عمل يتابع ما سنصل إليه إن شاء الله من توصيات .

بالنسبة للأخ العزيز الدكتور حسن الشرقاوى أعتقد أيضاً أنه فهم ما لم أقصده فقد قلت عن الفلسفة اليونانية أنها لو درست فى إطار الدراسات المقارنة لما كان هناك لبس ، ولا بد أن تدرس وأن يستوعبها العقل الفلسفى الذى لا بد له أن يستوعب الفلسفة الغربية الحديثة ولكن فى إطار الدراسات المقارنة ، وليس فى إطار أنها هى فلسفة هذه الأمة ، وأنا أشد الدعاة إلى أن نفتح عقولنا ليس فقط على الحضارة الغربية ولكن أيضاً على الحضارات الشرقية التى لها إبداعاتها . بمعنى أنه لا بد أن يفتح العقل المسلم على مختلف ألوان الحضارات ليدرس ويستوعب ويقارن ويكتشف أن هناك من الأشياء ما يمكن أن يستفيد به كثيراً ، من منطلق

الراشد المستقل وليس من منطلق المقلد . فهذه الفلسفات ليست هي البضاعة الصالحة لكي تكون نموذجنا في الفلسفة ، ولكن لا بد أن تدرس - وبالدرجة الأولى - في إطار الدراسات المقارنة . كما أنني لم أقل عبارة «التصوف السني» ولم ترد كلمة «السني» في كلامي أو في البحث . ولكنني قلت : إن الغنوصية الباطنية غلبت على قطاع من التصوف ، والشعوذة والخرافة غلبت على قطاع آخر منه وقلت تحديداً : إن النموذج الباطني والغنوصي ونموذج التصوف الفلسفي إذا صلح أن يكون تجربة ذاتية فهو غير صالح للتعميم ، وبالتالي هو غير صالح لأن يكون أيديولوجية أما من الناحية الفلسفية فأنا ممن يؤمنون بأن التصوف تجربة ذاتية تعاش ولا تحكى ولا تقال . وهذه هي حقيقة الميدان أحمد الله عليها . وما أود أن أقوله هو أن الكثير من الفكر الغنوصي الباطني بدأ من التراث الإسرائيلي القديم والمذاهب الفارسية القديمة التي غشيت المسيحية وأخرجتها عن نقاء التوحيد ، وحاولت ذلك مع الإسلام واكتسبت مواقع في التيارات الفكرية الإسلامية . إذن ونحن نريد أن ننقي هذا الموروث - وهذه قضية سنأتي إليها - لا بد أن نكون على وعي بها ، وعلى وعي بالشعوذة والخرافة التي غلبت على كثير من التراث الآخر في إطار التصوف . ومن هنا أعتقد أن العبارات لم يكن بها تعميم لأن تراثنا في التصوف - في تقديري - ميدان زاخر بفوائد كثيرة جداً لا بد أن نستفيد منها في التربية وفي تركية النفس وفي تهذيب الإنسان وفي علم النفس الإسلامي إلى آخر كل هذه الأمور . فالتعميم ليس من شأنى ولا أوافق عليه .

وفي قضية التمييز الحضاري تساءل د . الشرقاوى : ما هي الحضارة وهل هي حضارة القلب أو العقل . بالطبع أنا لا أريد أن أخوض في تعريفات للحضارة فالتعريفات كثيرة . وإن كنت في بحوثى وأمام أى مصطلح من المصطلحات لا بد أن أرجع أولاً إلى القرآن الكريم لأنه ليس فقط كتاب الدين الأول وإنما كتاب العربية الأول . ثم الحديث النبوي ثم تراثنا اللغوي لأكتشف معنى هذا المصطلح ثم بعد ذلك أرى التعريفات الأخرى . وأرى أن الحضارة في العربية تعنى بلوغ الإنسان طور الحضور والاستقرار وهو الطور الذى يستطيع فيه الإنسان أن يبنى لبنة فوق لبنة سواء في الثقافة . التى هي تهذيب للذات الإنسانية . أو في البناء المادى التى هي المدنية والتحضر . فجماع الثقافة والفكر التى تهذب وتثقف الإنسان كإنسان وجماع البناء الحضارى فى الماديات وفى الأشياء أسميه حضارة . وهذا هو مذهبي في تعريف الحضارة رغم علمي بأن هناك عشرات التعريفات لهذا المصطلح . أما عن هل هي حضارة العقل أم حضارة القلب . فأعتقد أنني تحدثت عن تمييز هذه الحضارة بخاصيتين أساسيتين أولاهما أنها :

حضارة التوحيد في كل شأن من الشؤون وفي كل مجال من المجالات . وأعتقد أن فكرة وعقيدة التوحيد في النسق الفكري الإسلامي هي من الروح السارية في كل شئون الإنسان المسلم عقيدة وشريعة وعبادة ومعاملة وحضارة وثقافة إلى آخره . وهذا البعد لا نهائى في النسق الفكري الإسلامى . أما الثانية فهي في الوسطية التى تنقذ هذا النسق الفكري وهذه الحضارة من البلاء الذى تعيشه الحضارة الغربية ، وهو الثنائية والأنشطة ما بين الروح والجسد والعقل والقلب والفرد والمجتمع والدنيا والدين والآخرة .. إلى آخر كل هذه الثنائيات . وهذه الوسطية الإسلامية الجامعة - التى هي بالطبع غير وسطية أرسطو - تجعل من الحضارة التى أتحدث عنها حضارة القلب والعقل معاً وليست حضارة العقل وحده أو القلب وحده .

بالنسبة لأخى د . حسن الشافعى وخشيته من أن أكون قد وضعت القرآن والحديث على مستوى التراث الآخر الذى من المفروض أن يخضع لغريلة ، كما اقترحت د . آمنة نصير . فأقول إن بعض الناس يتخوف من وصف القرآن والسنة بأنهما تراث . وأنا أرى أنه من الناحية اللغوية لا بأس أن نقول عن القرآن إنه تراث خاصة وأن القرآن الكريم يتحدث عن ذلك ﴿ ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ﴾ ولكن المعنى الاصطلاحى يشير إلى أنه يجب أن لا نطلق كلمة التراث على القرآن لأن هذا المصطلح جرت العادة الاصطلاحية أن نستخدمه فيما نأخذه منه ونرد ، أما فيما يتعلق بالنص الموحى به فله شأن آخر ومكانة أخرى . وأطمئن الأخ د . حسن إلى أننى لم أضع الكتاب والسنة على مستوى النصوص الفلسفية التى دعوت إلى تنقيتها ؛ لأننى عندما قلت فى ص ١٣ الجمع والتصنيف والتبويب لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية والحكمة العربية المتعلقة بالنظر العقلى فقد كنت أعنى الجمع والتصنيف والتبويب فقط ، أما عندما تحدثت عن النصوص الفلسفية فقد كنت أعنى خصوصاً مختارة تخضع للتنقية والغريلة . إذن هناك مستويان من النظر ومستويان من التناول . أما كيف ننقى التراث الفلسفى فإن هذه بالفعل عملية شائكة ؛ لأنها ستخضع لاختبارات مختلفة واختيار وفيها محاذير كثيرة . ولكنى أقول : نؤلف أنجح مختارات من الشعر والدواوين كديوان الحماسة وغيره لكى نقدم عيون الشعر المنقى من الماشيات والسليبات . ومن هنا أتصور لو أننا اخترنا عدداً من الكتب التراثية فى فكرنا الفلسفى التى تفرق فى القضايا التى عفا عليها الزمن وتجاوزها العقل مثل قضايا خلق القرآن وقضايا الذات والصفات وكل هذه الأمور التى لم تعد إيجابية بالنسبة للعقل المسلم . وبالطبع قد يقول قائل إننا سنختار كتب المعتزلة أم الأشعرية .. الخ . وأذكر أننى كتبت هذا الكلام عندما قدمت كتاب رسائل العدل والتوحيد

الذى حققته . فقد كنت أحلم بما يمكن أن نسميه الأعمال الكاملة لنصوص هذا الميدان التى تغطى المعالم الأساسية لفكرنا الفلسفى عبر القرون وعبر المذاهب وعبر أوطان هذا العالم الإسلامى . فأنا أريد أن أضع فى يد الباحث الذى سينطلق من هذا الموروث المعالم الرئيسية وليس العالم المتفقه على فكرة واحدة أو تيار واحد . فأنا أريد له أن ينطلق من تراثه بعد استبعاد الأشياء الكثيرة التى أصبحت قيوداً تشد هذا التراث إلى الماضى وتغيب العقيدة ، كما أشرت فى هذه الورقة . إذن إذا اتفقنا على المنهج واتفقنا على هذا الإطار أعتقد أن فريق العمل الذى يعمل فى مثل هذا المشروع سيكون الهدف أمامه ليس تغليب مذهب على مذهب أو تغليب رأى على رأى ، وإنما الهدف أن يضع بين يدى الباحث المعاصر فى الفلسفة ، الأعمال الكاملة التى تمثل السمات والقسمات الرئيسية لفكرنا وتراثنا الفلسفى سواء فى علم الكلام أو فى الإضافات التى أضافها علماءنا فى شروحهم على الفلسفة اليونانية أو فى التراث الصوفى إلى آخره ، بما يمثل كل معالم هذا التراث بعد تنقيته من هذه القيود التى غبشته . وأعتقد أن هذا التصور من الممكن أن يطمئن أخى العزيز د . حسن .

تسألت الأستاذة الدكتورة فوية حسين ، هل صحيح أنه ليس لدينا فلسفة ؟ بالطبع أنا لم أقل : إنه ليس لدينا فلسفة وسبق وقلت رداً على هذا السؤال إنه لم ينجح متغريون من مدرسى الفلسفة فى أن يصبحوا بالفعل فلاسفة . وبالطبع عندما أتحدث عن القرآن لا أعتقد أن يرد على ذهن أى منا نسيان أصول التفسير لأن هذه أمور بديهية . .

قال أخى د . عبد الخبير : أنه ليس هناك تراجع فى الأيديولوجية وهناك اقتراب بين الشق الليبرالى والشق الشمولى . وحتى إذا سلمنا بهذا فإن ما أردت أن أقوله أنه ليس هناك تراجع مطلق للأيديولوجية و كل هذه تفاصيل قد نتفق وقد نختلف فيها ، أما القضية المتفق عليها ، أن هناك أيديولوجية تحل محل أيديولوجية أخرى ، وأن هناك أهمية للنسق الفكرى والفكرية والأيديولوجية . وهذه الأهمية بالنسبة لنا أشد وأهم لسببين :

الأول : هو الذى أشار إليه الأخ د . عبد الخبير عطا وقد أكون أشرت إليه فى كتابات أخرى ، وهو أنه فى عصر إفلاس الأيديولوجيات الأخرى يصبح الواجب علينا أشد وأكبر فى تقديم ما لدينا . لأننا إذا كنا نتحدث عن إمامة الإسلام للعالم فواجب علينا أن نقدم ما لدينا فى متدى الحضارات العالمية لكى نرشد النماذج الحضارية التى تمر بمأزق . لأننا نعرف أن ميزة حضارتنا ونسقنا الفكرى الأساسية هى التوازن ، وهى ما تفتقد إليه النماذج الأخرى . وهذا أصل الأمراض المستشرية فى تلك النماذج .

والثاني : أنَّ إبداعنا مفيد بالنسبة لنا لأنه طوق نجاتنا مما نحن فيه من التخلف الموروث. وهو مطلوب أيضاً على النطاق العالمي لأنه يقدم زاداً يحتاج إليه الآخرون ، وليس نحن فقط. وأشكركم .

* * *

الجلسة الرابعة (*)

رئيس الجلسة : أ. د. محمود حمدي زقزوق (**)

مقرر الجلسة : د. محمد الجندي (***)

مصادر العلوم في القرآن الكريم

د. حسن الشرقاوي

(*) ١٩٨٩/٨/١ م

(**) عميد كلية أصول الدين .

(***) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية

مصادر العلوم فى القرآن الكريم

أ. د. حسن الشرقاوى

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة - جامعة الإسكندرية

مصادر العلوم فى القرآن الكريم

لم يعطل الدين الإسلامى العلم ، وإنما على العكس من ذلك تماماً أيد العلم فى كل مناحيه ، والآيات القرآنية شاهدة على ذلك ، إذ تخلق المناخ المناسب للروح العلمية ، وتشجع النفس المؤمنة للبحث والدرس والتأمل ، وتطلق العنان لتقبل العلم من ناحية ، ولتبليغه وتطبيقه من ناحية أخرى .

ومن جانب آخر فإن العلم يشهد أن الوحي حق ، وأن القرآن الكريم هدى للعقل وآياته تحض على تدعيم الملاحظة والمشاهدة والتجربة العلمية .

﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ [سورة المجادلة آية ١١]
فهناك انسجام بين الإيمان والعلم فكل يدعم الآخر ، ولا سبيل فى النظرة الإسلامية إلى القول بانفصال العلم عن الدين ، وهذا وارد فى كلام الله الذى لا تبديل لكلماته ولا تحويل :

﴿ وقال الذين أوتوا العلم والإيمان ﴾ [سورة الروم آية ٥٦] ولقد عاون ذلك التزواج بين الإيمان والعلم على ظهور المنهج التجريبي لدى المسلمين وقد عمل المسلمون على الاعتماد على التأمل والتجربة والقياس مقتدين بِحَثِّ القرآن لهم على استخدام أدوات المعرفة التى هُيئت للإنسان من عقل وحواس :

﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ﴾ [سورة الاسراء آية ٣٦] .

وبهذا يكون الإنسان مسئولاً بالكلية ، إذ عليه أن يستخدم أدوات المعرفة التى خصه الله بها من سمع وبصر وذوق ولا يجوز أن يتصرف بغير علم أو يجنح عقله ويتبع غيره فى عقائدهم وآرائهم أو علمهم بغير علم أو هدى ...

يقول المفكر فردريك البرت سانج^(١):

« إن العرب ينبغي أن يعدوا المؤسسين الحقيقيين للعلوم الفيزيائية بالمعنى الذى نعنيه اليوم باستخدام هذا اللفظ ، فالتجربة والقياس هما الأداتان الهائلتان اللتان استخدمهما العرب وشقا بهما طريق التقدم ، وبذلك ارتفعوا إلى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونان في فترتهم الاستقرائية القصيرة ، وما أنجزته العلوم الطبيعية في العصر الحديث .

وإذا كان القرآن الكريم لم يأت بطريق مباشر ليعلم الجبر والحساب العشرى وهما العلمان اللذان ابتكرهما العرب ولولاهما لم يصل التقدم التكنولوجى الحديث إلى ما وصل إليه ، إذا كان القرآن الكريم لم يأت بهذين العلمين بطريق مباشر ، إلا أنه أتى بالمناخ العقلى الجديد الذى أتاح للعلم أن يتطور هذا التطور .

وكما سبقت الإشارة إلى أن هناك آيات كثيرة تحت على طلب العلم والتعلم^(٢) ومعرفة الحق والحقيقة ، ولقد وردت كلمة « علم » ومشتقاتها في القرآن الكريم ما يزيد على سبعمئة وثمانين مرة وهذا يدل على اهتمام بالغ بالعلم نظراً لأن العلماء هم الخاشعون لله :

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [سورة فاطر آية ٢٨] .

والعلم بهذا المعنى هو العلم بالشىء كثمرة للخبرة ومعرفة الشىء هو الوقوف على خصائصه وهو فى الاصطلاح مجموعة من الحقائق المصنفة والمحققة فى فرع من فروع المعرفة . وقد فهم العلماء المسلمون هذا المعنى للعلم ، ذلك وقد قدموا للإنسانية تراثاً علمياً فاخراً - إبان ازدهار الحضارة الإسلامية - مؤسساً على المشاهدة والاستقراء والتحقيق والتصنيف .

وقد تسلمت أوروبا هذا التراث الإسلامى العظيم وسارت عليه وهى تحمله فى دقة وحرص شديدين حتى أنتجت بفضلها هذا التقدم المادى الهائل واستطاعت أخيراً أن تهبط على سطح القمر لأول مرة فى التاريخ عام ١٩٦٩ .

لكن برغم هذا التقدم الذى يؤسس على تطبيق النظريات العلمية فى المجالات المختلفة فإن هذه النظريات تحتاج دائماً إلى مراجعة مستمرة والموقف العلمى يقتضى الاستعداد ذهنى لذلك .

وكما تعلمنا من أساتذتنا قولهم : « النظريات العلمية صحيحة ما لم يثبت لدينا أنها خطأ » .

ولكى نفسر هذا القول فإنه يتوجب علينا أن نعلم أن المنهج التجريبي الذى بمقتضاه نصل إلى النظرية العلمية ، هذا المنهج يعتمد أولاً وأخيراً على التجربة والقياس بمعنى أن أحكامه تستقى من الإدراك الحسى والإدراك العقلى مادتها ومعلوماتها ، فإذا أخذت هذه المعلومات بجهل أو بهوى أو عن طريق الوهم أو الظن فلن يتوافر لها الصدق وبذلك تخطئ وتصيب .

ومن ثم فإن النظريات العلمية الحديثة ليست خلقاً من عدم - كما يزعم الماديون - ولا هى إبداعاً مفرداً - كما يدعى أصحاب الحس - إنما هى كشف للأشياء الخفية فى الكون واستجلاء للعلاقات الغامضة فى السنن والناموس الإلهى ..

ولا يزيد البحث والتأمل فى هذه السنن عن كونه تجارب يجريها الباحث على المواد المتاحة ، ومحاولة لإيجاد العلاقة بين هذه المواد مستهدفاً الاستفادة منها فى حقل من حقول المعرفة .

والتجارب معرضة للفشل كما أنها يمكن أن تنجح أيضاً ، لكن الاختصار على هذا النوع من المعرفة ألا وهى المعرفة التجريبية دون المعارف الأخرى التى تعتمد على منهج علمى يخالف ما يراه الغريبيون المحدثون ، وأن الاختصار على هذا المنهج يعوق مسيرة التقدم الإنسانى ، حيث ينجح فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية والتطبيقية ، ويفشل تماماً فيما يتعلق بالعلوم الحياتية فضلاً عن الدين والإيمان . لذلك فإننا نطرح بعض المعارف على سبيل التمثيل لا للحصر منها^(١).

(١) المعرفة الباطنية والمعرفة العقلية .

(٢) المعرفة التجريبية والمعرفة التصورية .

(٣) المعرفة الإيجابية والمعرفة النظرية .

(٤) المعرفة الحدسية والمعرفة التأملية .

(٥) المعرفة الرمزية والمعرفة الصحيحة .

(٦) المعرفة الجماعية والمعرفة الفردية .

وجملة تلكم المعارف تسعى إلى خدمة الإنسان عقلياً وروحياً ومادياً وسلوكياً ، إذ تمكنه علاوة على غزو الطبيعة واستجلاء غوامضها فضلاً عن إقرار الحقائق التى يجدر بالإنسان أن يصدق بها ويسلك طريقه بلا تردد وفق مبادئها .

والمعرفة فى النظرة الإسلامية مقترنة تماماً بالإيمان والعمل ، فإذا كان العمل سعياً وسلوكاً وتطبيقاً للإمكانات المتاحة ، فإن الإيمان إذعان للحقائق واعتراف بها فهو إصرار وإقرار

واقناع وتصديق .. ومن هنا كان العمل والإيمان مرتبطين تمام الارتباط بالمعرفة فكلاهما هدف من أهدافها إذ تحتاج المعرفة دوماً إلى اليقين وتجده في الإيمان ثم إنها تحتاج دائماً إلى الكسب والفاعلية واستغلال الإمكانيات وهذا تجده في العمل .

وإذا كانت المعرفة أعم من العلم حيث إنها تشملها فلا تصادم - إذن - بين العلم والإيمان بل هما طريقان متوازيان نحو الحق والصدق والخير ، فإذا تعاون العلم مع الإيمان فتحا آفاقاً جديدة للمعرفة وتوصلا إلى التغلب على مشاكل الإنسان من فقر وجهل ومرض .

فالتقدم العلمي مطلوب للإنسان إلا أن العلم وحده لا يكفي إن لم يكتمل بالإيمان فالإيمان لا يغنى عن العلم ، والعلم لا يغنى عن الإيمان ، بل هما مدرجان يسمو بهما الإنسان ليرى الكون أنضر وأبهى ، ولولاها لبقى الإنسان لا يتجاوز الطبيعة والحيوان .

لكن نظرة بعض العلماء الغربيين التي لا تسلم من التعالي والغرور ، قد انحازت - بغير حق - إلى جانب العلم باعتباره غاية في حد ذاته ، وبذلك أنكرت الإيمان باعتباره شريكاً للثقافة الإنسانية وطبعت مناهج التعليم كلها بالطابع العلمي البحت .

لكن هذه النظرية الضيقة لمفهوم العلم ، قد وجدت لحسن الحظ من العلماء الغربيين من يعارضها ، وفي طليعة هذه الدراسات جاء كتاب « أبانيانو » عن مفارقات التكنيك (التقنية) يتخذ موقفاً معتدلاً فهو لا يضخم جانباً على حساب جانب فلا هو يدعو إلى نبذ التقنية ، ولا هو يغفل « الإنسانيات » ، ولذلك فإنه يرى أنه لا مناص إذن للإنسان من أمرين يتكاملان ولا يتعارضان : أحدهما طبيعته الروحية الأساسية التي لا يجوز التفريط فيها وإلا أضاع نفسه والآلة التي صنعها واستعد للسيطرة عليها ، والآخر الآلة نفسها التي مازالت تفيده وتيسر له الرفاهية بالرغم من مساوئها وليس على الإنسان أن يعتبر تلك الآلة ألد أعدائه ، سواء كان مباشراً أم غير مباشر في المحللة الروحي .

إن ربط العلم بالإيمان هو هدف المنهج الإسلامى العظيم ، وقد انتصرت العقلية الإسلامية عندما التزمت بتطبيق هذا المنهج فكراً وعملاً وسلوكاً ، وجعلت أسلوبها في الحياة الواقعية في التفكير والإيجابية في التعبير ، والحركة الدائبة في كل تصميم وتطوير وعملية النظرة إلى كل شيء في هذه الدنيا من خلال ربطه بفاطر السماوات والأرض العليم الخبير .

ولقد جانب الصواب الذين يزعمون أن القرآن كتاب دين لا علاقة له بالعلم ، وسواء صدر عنهم هذا الرأي بوعي أو بلا وعي ، فإننا نؤكد على حقيقة أساسية هي أن مصادر العلوم المختلفة موجودة بين ثنايا القرآن الكريم ، إلا أنها تحتاج إلى الباحث المتأمل الذي يستطيع أن يستخرج دررها ، ويضعها في مواضعها ليستضيء بها ويعمل على ربطها بالفكر والسلوك والتجربة العملية والمعملية .

وكلما أخلص الباحث في دراسته ، واستقام في طريق بحثه كلما تكشفت له ينابيع العلوم من الآيات القرآنية والهدى المحمدي .

وواضح من القرآن الكريم أن العلوم الحياتية بخاصة ، والتطبيقية والمعملية بعامه ، لا تحتاج إلى جهد كبير في الكشف عن مضامينها ، واستيضاح وسائلها وتبيان سماتها الأساسية ... فإذا حظى الباحث بغايته فقد فاز فوزاً عظيماً .

وكلما كان الباحث دارساً لعلم من العلوم ، كلما كان أيسر له من غيره الظفر بما ينشده ، وتحقق غايته فيما يبغيه من الوصول إلى حقائق وأسرار العلم موضوع البحث .

وسنحاول في هذه العجالة أن نستخلص على سبيل المثال لا الحصر من بعض آيات الله ومن الهدى النبوي المصادر الأساسية لبعض العلوم والفنون لنؤكد على صدق ما ذكرناه من أن مصادر العلوم المختلفة موجودة بين ثنايا القرآن الكريم .

أولاً : علم التربية :

يقال في اللغة ربا الشيء أى زاد ، ورباه تربية وترباه ، وكلها بمعنى غداه أو نماء وتنطبق على تربية الولد ، كما تنطبق على تربية الزرع وتنميته أيضاً .

ولقد ورد معنى التربية في القرآن الكريم في قول عز من قائل :

﴿ وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً ﴾ [الإسراء : ٢٤] .

وواضح من القرآن الكريم أن التربية يمكن أن تكون تربية سليمة كما يمكن أن تكون تربية منحرفة أو سيئة ، فالربا زيادة في الشيء من الناحية المادية إلا أنه زيادة بلا حق وفيها ظلم شديد ، والأمر كذلك بالنسبة للتربية السيئة وهذا وارد في قول فرعون موسى :

﴿ ألم نربك فينا ولداً ولبثت فينا من عمرك سنين ﴾ [الشعراء : ١٨]

ويرد موسى عليه السلام على من فرعون عليه بأنه قد رباه في بيته عدداً من السنين كما

ورد في قول عز من قائل :

﴿ وتلك نعمة تمنها على أن عبدت بني إسرائيل ﴾ [الشعراء : ٢٢]

فتربية فرعون لموسى كانت تربية خاطئة منحرفة قائمة على الشرك بالله ، إذ ادعى فرعون الألوهية وأمر الناس بعبادته دون الله تعالى فكيف ينشأ طفل نشأة حسنة وهو يرى على الشرك بالله ، وهذا ما دعا موسى عليه السلام أن يرد على دعوى فرعون من أنه قد تعهده صغيراً بقوله : إن تربيته له كانت تربية غير مؤسسة على القيم العليا ومكارم الأخلاق ، إنما كانت تربية قائمة على غرس معاني الشرك والضلال والعدوان والتجبر والتكبر والقسوة والرياء ، ولولا رحمة الله واصطفاء الله له لأثمرت تربية فرعون الفاسدة الفجة السيئة الظلم والفساد في الأرض .

لقد وقع موسى عليه السلام قبل اصطفاؤه في الإثم عندما وكز رجلاً فقتله دون داع ، وهم أن يقتل رجلاً آخر ثم هرب من المدينة حتى شملته رحمة الله بعد ذلك فاجتباها وأرسله تعالى يوحي منه ليدعو الناس إلى دين التوحيد .

ولولا رحمة الله لأثرت تربية فرعون في شخصية موسى تأثيراً سيئاً ، وجعلت منه رجلاً جباراً عتياً فاسداً ومفسداً .

وبحسب نوع التربية في الطفولة ، ينشأ الطفل وتتكون استعدادات الفرد ليصبح سوياً أو منحرفاً قاسياً أو خانعاً ، فبحسب نوع التربية تتكون شخصية الإنسان إذ إن الطفل يحاكي الوالدين أو الولي ويقلد المربين ويتطبع بطباعهم ويسلك سلوكهم في الغالب ، ولقد رى الله سبحانه وتعالى الرسول صلى الله عليه وسلم تربية إلهية كاملة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نفسه :

« أدبني ربي فأحسن تأديبي »

فالأدب نوع من التربية والتعليم ، وأفضل أنواع الأدب الأدب الرباني إذ إنه المصدر الأساسي لترسيخ القيم الكبرى في الإنسان واكتساب مكارم الأخلاق وتوجيهه إلى السلوك الصحيح الواجب الاتباع ، وبدونه يفقد الإنسان المعايير التي يحكم بها على الصحيح والفساد من الأمور والصادق والكاذب من الاعتقادات إذ إن العملية التربوية جد خطيرة في تكوين شخصية الإنسان لذلك يركز القرآن الكريم على شخصية المرء ويرفعه مكاناً عالياً ، ويفرض على الأبناء حسن معاملة الآباء عندما يقول عز من قائل :

﴿ وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً ﴾ [الاسراء : ٢٣ ، ٢٤]

وتلخص الآيتان العلاقات التي يجب أن تسود جو الأسرة من التراحم والإحسان والوفاء والتسامح والتواضع والتكريم والتوقير وكلها قيم كبرى إذا افتقدت في الأسرة سادها العدوان والكرهية والبغضاء وفسدت العلاقات الاجتماعية بين الآباء والأبناء .

وتسود المجتمعات الغربية الآن بعض فلسفات التربية التي تقوم على مبدأ الحرية الشخصية دون تقييد بالمعايير والقيم التي ذكرناها ، لذلك نجد الأبناء لا يوقرون آباءهم ولا يحترمون ذويهم وعندما يكبر الأبوان يودعان أحد الملاجيء وربما لا يزورهم الأبناء ولا يهتمون بهم من قريب أو بعيد ، وكأن لم تكن هناك علاقة بينهما وبذلك يضيع التراحم وتفتقد المحبة ويغلب على جو الأسرة الأثرة والقسوة وعدم الوفاء .

ولا يمكن أن نجد أصولاً للتربية القويمة والآداب الرفيعة التي ترسم فيها النشأة الاجتماعية أفضل مما نجده في ثنايا القرآن الكريم والهدى النبوي .
ويرسم لنا الرسول صلى الله عليه وسلم العلاقة التي يجب أن تقوم بين الأبناء والآباء ويبين لنا السلوك العملي الواجب الاتباع .

جاء رجل إلى رسول الله ليستأذنه في الجهاد فقال صلى الله عليه وسلم^(٤) : أحى والداك ؟ فقال : نعم .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ففيهما فجاهد
ومن هذا يتضح أن التربية الإسلامية تقوم على أسس من التراحم والتعاطف والوفاء للوالدين حتى إن الرسول صلى الله عليه وسلم قدم رعاية الوالدين على الجهاد في سبيل الله .

جاء رجل إلى الرسول فقال : يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي ؟ قال : أمك قال : ثم من ؟ قال : أمك . قال : ثم من ؟ قال : أمك قال : ثم من ؟ قال : أبوك^(٥) .

ونحتاج للإفاضة في تبيان منهج وخصائص وسمات وغايات التربية الإسلامية العديد من الكتب والمؤلفات حيث إن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية زاخرة بكل ما يحتاج إليه المرء من أساليب تربية وسلوك أخلاقي وأسس للتنشئة الاجتماعية والأخلاقية^(٦) .

ثانياً : علم الأخلاق :

الخلق هو السجية ويقال فلان يتخلق بغير خلقه أى يتكلف غير أخلاقه وقد بين الله تعالى فى كتابه العزيز أن الأخلاق إما أن تكون حسنة أو سيئة ، ويمكن للإنسان فى النظرة الإسلامية أن يغير من أخلاقه وأن يحسن منها ، وهذا وارد فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« حسنوا من أخلاقكم » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« حسن الملكة يمين وسوء الخلق شؤم »^(٧) .

وبين الله سبحانه وتعالى الأخلاق الحسنة التى كان عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصف أخلاقه :

﴿ وإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾

[القلم : ٤]

كما بين الله سبحانه وتعالى أصحاب الأخلاق السيئة التى هى طبع ملازم لهم وصفة من صفاتهم ويمهلهم فى الدنيا إلا أنه تعالى يتوعدهم فى الآخرة :

﴿ فاستمتعتم بخلافكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلافهم ﴾ [التوبة : ٦٩]

وظاهر أن الأخلاق المرذولة هى ثمرة للرياء والنفاق والاغترار والعجب والحقد والحسد وأن على رأس سوء الخلق الشرك الأكبر إذ هو دليل على ظلم النفس ووقوعها فى ضلال مبين .

وفى المجتمعات الحديثة تعبد بعضها المادة ، وتفلسف بعضها أخلاقها على أساس القوة وتحدد غايتها فى المنفعة أو فى أخلاق الأنانية واللذة وعبادة الدرهم والدينار ، ولقد كثرت المذاهب للأخلاقية التى تدعو إلى فلسفات اللذة كما نجدتها عند بنثام والفلسفة البرجماتية التى تزعمها وليم جيمس والتى تؤمن بالمنفعة الشخصية والمصلحة الذاتية فحسب .

ولقد ذكر القرآن فحوى هذه المذاهب للأخلاقية قبل أن توجد بألف وأربعمائة سنة وبين تهافت دعاويها وعقم مزاعمها وضرب الأمثلة بأصحاب هذه الأخلاق المرذولة مثل قارون الذى جمع مالا وعدده وقال :

﴿ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ﴾ [القصص : ٧٨] .

كما ذكر الله تعالى قصة صاحب الجنتين الذى ظن أن ما أنعم الله به عليه لن يبدأ أبداً أو أنه إذا رجع لربه فسيجد خيراً مما عنده ، ونسى أن الله تعالى لا ينعم إلا على القوم الأتقياء المؤمنين :

﴿ وأحيط بشمره فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها ﴾ [الكهف : ٤٢] .

يعالج إذن القرآن الكريم كما يعالج الهدى النبوى موضوع الأخلاق الحمودة منها والمردولة ، ويبين دعاوى الذين يستمتعون بأخلاقهم السيئة فى حياتهم الدنيا ، ويبين أن ذلك لفترة مؤقتة فى الحياة الدنيا وأما فى الآخرة فليس لهم فيها نصيب .

ويؤكد الرسول على الشقاوة والتعاسة التى يعيش فيها عباد الشهوات واللذات والأموال فيقول صلى الله عليه وسلم :
« تعس عبد الدرهم » .

ويتبين من الآيات القرآنية والهدى النبوى أن الإسلام وضع المنهج الأخلاقى الواجب الاتباع فى الحياة الدنيا ، وأنه ترسم للإنسان سبيل الحق للفوز بالأمن والسعادة فى الآخرة وذلك بحسن الخلق والتمسك بمكارم الأخلاق والاقتداء بالرسول الكريم والبعد عن البغضاء والعدوان .

وهذه المصادر الأخلاقية لا تحتاج منا إلى التفلسف والجدل والحجاج فهى مناهج أخلاقية ظاهرة للعيان تجبُّ كل النظريات الأخلاقية القديم منها والحديث ، وتتفوق على النظريات البشرية والمذاهب الإنسانية التى تتغير فى كل زمان ومكان فتجعل ما كان بالأمس القريب محرماً حلالاً طيباً ، وما كان غير مقبول قديماً معقولاً مقبولاً .

ثالثاً : التشريع :

يحدد الله فى محكم آياته دستور الأمة ومنهجها وشرعتها الواجب على المسلمين العمل به فى الحياة الدنيا ، ولا يمكن الاعتداد بالقول بأن القرآن الكريم والسنة المحمدية غير كافيين للتطبيق فى الحالات الجزئية وفى الظروف البيئية المختلفة .

﴿ أفغير الله أبغى حكماً وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلاً ﴾ [الأنعام : ١١٤]

﴿ شرع لكم الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك ﴾ [الشورى : ١٣]

فلله الحكم وغير حكمه تعالى لا يعول عليه ولا يعتد به لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ،

فإذا قاد الإنسان غرور عقله وحاول أن يقنن من عندياته نظم الحكم وصاغ قوانين وضعية ليتناول بها على حكم الله ، فإن حكم الله هو النافذ ، وإن أمهل الذين خرجوا عن حكمه تعالى في الدنيا ، فإنه سيحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا يعملون .

يأمر الله تعالى حكام المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أن يطبقوا حكمه لأنه يمثل كمال العدل ومقتضى الرحمة ويحل ما يعن لهم في الدنيا من قضايا ومشكلات وما يشجر بينهم من خلافات وخصومات يقول تعالى :

﴿ ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون ﴾ [المائدة : ٥٠]
﴿ أليس الله بأحكم الحاكمين ﴾ [التين : ٨]

ونظام الحكم في الإسلام يستند إلى قاعدة الشورى :
﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ [الشورى : ٣٨] ، ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ [آل عمران : ١٥٩]
ويختلف نظام الشورى الإسلامى عن النظامين الديمقراطى والاشتراكى ، إذ إن النظام الإسلامى يخضع الشورى لأهل الحل والعقد أى العلماء المتخصصين في كل فرع من فروع المعرفة إذ هم وحدهم الذين يستطيعون - بناء على الكتاب والسنة - أن يفتوا في حل القضايا والمشكلات التى تهم الأمة الإسلامية ويأخذوا بسفيتها إلى بر الأمان .

يقول تعالى :
﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ﴾ [الجاثية : ١٨]
أما في النظام الديمقراطى ، فإن القوانين والنظم تستن بحسب رأى الأغلبية ، من عامة الناس وخاصتهم وربما غلبت عليهم الأهواء وتحيزوا لآرائهم الخاطئة فيظلمون أنفسهم ويظلمون الناس .

أما في النظام الاشتراكى ، فإنما تركز قوانينه على حكم العامة من الناس وهم طبقة العمال والفلاحين وهم غير متخصصين في العلوم المختلفة ، الأمر الذى يجعل حفنة قليلة من الحكام هى وحدها التى تقنن القواعد القانونية وتضع النظم حسب مزاجها لتوطد بها كراسيها في الحكم .

إذا كان هناك بعض التشابه بين النظام الإسلامى والنظام الديمقراطى والاشتراكى ، إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً عميقاً بين النظام الإسلامى والنظامين الآخرين .

إذ إن التشريع الإسلامى قد وضعه فاطر السموات والأرض الذى لا تبدل لكلماته ولا تحويل لستته ولا تغيير لشرعته ، فإذا قرر التشريع الإسلامى أن الزنا بكل صوره يعد من الفواحش ، لذلك يتوجب إقامة الحد على فاعله ، فإن أى حاكم إسلامى لا يستطيع أن يبدل هذا الحكم ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالربا وقتل النفس بغير حق وقطع الطريق والسرقة .

لكن نجد بعض المجتمعات فى « الدول الديمقراطية والاشتراكية » تغير قوانينها وتبدل وتعديل بنودها وتضع تقنينات جديدة ، تجعل ما كان بالأمس محظوراً من المباحات ، وما كان بالأمس القريب مباحاً جريمة يعاقب عليها القانون .

بقى بعض الدول الديمقراطية تخفف عقوبة قاتل النفس بغير حق من الإعدام إلى إيداعه إحدى المصحات العلاجية بدعوى أنه ما ارتكب هذه الجريمة إلا فى ظروف نفسية مرضية ، ويزعم أصحاب الديمقراطية أن الحرية الشخصية الفردية هى المنطق الأساسى الذى به يقنن القوانين وقد أثمرت هذه الحرية الفوضوية قواعد قانونية تبيح العلاقات غير المشروعة ليس بين الجنسين فحسب بل أيضاً بالنسبة للجنس الواحد ، فأشاعت هذه القوانين الانحلال الخلقي ونشرت الفساد والإفساد فى الأرض لذلك فإن القواعد الأساسية فى حكم الله يجب ألا تمس فى أى زمان أو مكان ومهما كانت الظروف والملابسات :

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ [المائدة : ٤٧]

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ [المائدة : ٤٥]

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ [المائدة : ٤٤]

فالؤمن المسلم يدعو لحكم الله وحكم الرسول الذى أرسله الله تعالى نبياً ورسولاً وحكماً ، وهو لا ينطق عن الهوى إنما بوحى من الله وعلم من لدنه تعالى :

﴿ إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ﴾ [النور : ٥١]

وليست قواعد القرآن جامدة كما يقول بعض الخاطئين فى الإسلام والحاquدين عليه ، بل على النقيض من ذلك تماماً إذ إن قواعد القرآن مرنة وصالحة للتطبيق لتمتد لتشمل الناس جميعاً فى جميع الظروف والأمكنة والأزمان ، إذ هى تتميز بقابليتها للتطبيق وترك لأهل الحل والعقد الإفتاء والاجتهاد فيما لم ينص عليه صراحة بحسب مصلحة المسلمين ، لكن ذلك فيما يختص بالجزئيات والفروع أما الأصول فلا اجتهاد فيها ولا تعديل أو تغيير .

ومن هذا يتضح أن المصدرين الأولين لدستور الأمة ومنهجها وشرعتها هما القرآن الكريم
والسنة ولا مجال بعد ذلك للقول بأن قواعد القرآن عامة وأن السنة النبوية دخلت فيها أحاديث
موضوعة أو مكنوبة .

* * *

الهوامش

- (١) تراث الإنسانية ، مجلد ٣ (ص ٤٩٠ - ٤٩٢) .
- (٢) العلم والإيمان في الإسلام . دراسات بالقبروان ١٩٧٦ - وزارة الشؤون الثقافية - تونس .
- (٣) راجع العلم والإيمان في الإسلام - دراسات في ندوة المولد النبوي بالقبروان عام ١٩٧٦ وبحث (ص ٣١) .
- (٤) ذكره البخاري والحديث عن عبد الله بن عمر .
- (٥) حديث أبي هريرة وذكره الشيخان في « التلؤؤ والمرجان » .
- (٦) للمزيد الرجوع إلى كتابي المؤلف ١ - نحو تربية إسلامية . ٢ - نحو الأخلاق الإسلامية .
- (٧) ابن عساكر والسيوطي في الجامع .

* * *

الطريق إلى
تطوير مناهج الدراسات الإسلامية
في جامعاتنا
د. عاطف العراقي
أستاذ الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة

الطريق إلى تطوير مناهج الدراسات الإسلامية في جامعاتنا

مقدمة :

أعتقد من جانبي بأننا الآن وأكثر من أى وقت مضى ، فى أمس الحاجة إلى تطوير المناهج والدراسات الفلسفية ، ليس فى جامعاتنا المصرية فقط ، بل فى سائر الجامعات العربية والإسلامية .

لابد أن نضع فى اعتبارنا أن العالم يتحرك من حولنا بسرعة رهيبية ونحن الآن أقرب إلى السكون . إن جامعاتنا إذا كانت تعد أساساً مؤسسات اجتماعية ، أى داخل المجتمع ، فلا بد إذن أن يحدث نوع من التفاعل بين ما يدور فيها ، وما يدور فى المجتمع .

إننا إذا تحدثنا عن منظور إسلامى متكامل فلا فائدة من هذا المنظور إلا إذا كان قائماً على العلم ، قائماً على العقل ، إن مما يؤسف له أن الجوانب الدينية التى نجدتها بصورة أو بأخرى فى هذا المنهج أو ذاك فى مناهجنا الدراسية فى جامعاتنا ، تعد جوانب متباعدة عن العلم تارة ، وعن العقل تارة أخرى ، وهذا هو الذى أدى بمناهجنا الحالية أن تكون فى واد ،

والأبعاد العلمية والعقلية في واد آخر .

لا بد أن نضع في اعتبارنا أن ما يعنيه رجال الدين من لفظة العلم ، يختلف اختلافاً جذرياً عن المقصود الحقيقي والصحيح من العلم . لا بد أن نضع في اعتبارنا أنه من الضروري أن نحذف من مناهجنا كل ما يؤدي إلى السخرية من العلم ، السخرية من الحضارة . إن الحضارة الأوروبية وهي تعد من أعظم الحضارات الإنسانية ، لا نجد داخل جامعاتها منهجاً واحداً فيه السخرية من العلم أو السخرية من الحضارة ، أما في مناهجنا فكم نجد فيها من جوانب قد تؤدي إلى انتشار الخرافة .

ينبغي علينا إذا سعينا إلى المنظور الإسلامي المتكامل ، ألا ننظر إلى التراث نظرة تقديس . فالتراث صنعه بشر وقد نجد فيه بعض الأخطاء . ينبغي أن نتجاوز التراث بمعنى أن نقوم بعملية انتقاء واختيار ولا نظل في حالة وقوف وثبات عند التراث . إن زماننا الآن غير زمان أجدادنا . وإذا قمنا بتحليل ودراسة كل كتب التراث في مجال ، كمجال العلم على سبيل المثال ، فإن هذه الكتب كلها قد لا تساعدنا في اختراع أبسط أنواع المخترعات البشرية ، لأن أساس العلم الآن ، غير أساس العلم في الماضي . واجبنا إذن أن نسعى إلى تطوير مناهجنا في مجال الفلسفة على ضوء منظور إسلامي متكامل ولكن بشرط أن يقوم هذا المنظور على نقد التراث ، على تقديس العقل الذي يعد أشرف ما في الإنسان ، على التنبيه إلى بعض الأخطاء التي نجدها في بعض كتب التراث . يبدو لنا إذن أن مناهج الدراسات الإسلامية في جامعاتنا العربية الإسلامية ، تحتاج إلى كثير من التعديلات ، ومنها تعديلات جوهرية وذلك حتى يمكن أن تكون وسيلة لخدمة مجتمعتنا الإسلامية العربية .

وسنحاول في هذه الدراسة الموجزة التركيز بصفة خاصة على مناهج الفكر الفلسفي الإسلامي ، وبيان مدى ملاءمتها لمجتمعتنا الإسلامية مع عرض بعض الاقتراحات التي يمكن أن تؤدي إلى تطوير هذه المناهج ، تطويراً نحو الأفضل والأكمل .

ونود أن نشير إلى أن علماء التربية على اتفاق في أن المنهج يعد وسيلة لا غاية . ومن هذا المنطلق يجب أن يكون تصورنا لأي منهج من المناهج المختلفة المتعددة ، ومن هذه المناهج المناهج الخاصة بالفكر الفلسفي الإسلامي .

ومما لا شك فيه أن أهم غاية من غايات التعليم والتربية هي إعداد الفرد للحياة في حاضرها ومستقبلها وتنمية قدراته على مواجهة مشكلاتها والمساهمة النافعة فيها .

وإذا وضعنا نصب أعيننا هذه الجوانب والاعتبارات ، فإننا نعتقد أن المناهج الحالية في حاجة إلى الكثير من التعديلات والتطويرات والتغييرات ، بحيث تكون نابعة أساساً من كيفية تصورنا لما ينبغي أن يكون عليه مجتمعنا الإسلامى ، وذلك حتى لا تكون مناهج الدراسات الإسلامية بمعزل عن واقعنا الإسلامى المعاصر ، بل ينبغي أن تواكب تيارات العصر وتدفعنا دفعاً إلى التمسك بالقيم الروحية الإسلامية الخلاقة ، وما أعظمها من قيم ، وإذا تمسكنا بهذه القيم الروحية ، فإن مجتمعنا الإسلامى سيتقدم خطوات إلى الأمام . إننا نشكو من انصراف شبابنا عن الدين بما فيه من قيم خلاقة ، وأعتقد أن المناهج الحالية للدراسات الإسلامية في جامعاتنا العربية ، تتحمل جزءاً من المسئولية بالنسبة لهذا الجانب . لقد أتيح لى الإطلاع على أكثر المناهج الدراسية في مدارسنا وجامعاتنا العربية ، وقد وجدت أنه من الضروري القيام بكثير من التعديلات التى تعد كما أشرت سابقاً تعديلات جوهرية وجذرية .

وسنعرض فيما يلى لمجموعة من الاقتراحات الخاصة بهذه المناهج ، مناهج الفكر الفلسفى الإسلامى ، وستوضح لنا مواضع القصور في أكثر المناهج الحالية بجامعاتنا .

أولاً : المحور هو الدين :

يجب أن يكون المحور هو الدين فنحن نعيش في مجتمع إسلامى يقدر الدين وإذا قلنا إن المناهج يجب أن تكون غير منفصلة عن واقعنا وعن مجتمعنا ، فينبغى إذن أن تكون نقطة الانطلاق في مناهج الدراسات الإسلامية ، هى الدين ، بحيث تكون هذه المناهج مصبوغة صبغة دينية . ليس هذا فحسب ، بل يجب أن تكون دينية إسلامية فعلاً قلباً وقالباً . وإذا تم هذا ، فإننا نكون فعلاً قد فرقنا ، وفرقنا بدقة بين طبيعة هذه المناهج ، وطبيعة مناهج أخرى ، أو على الأقل نكون قد ميزنا بين مناهج تدرس في مجتمع إسلامى ، ومناهج تدرس في مجتمعات غير إسلامية .

ونستطيع أن ندلل على ذلك بأمثلة لا حصر لها ، ومنها على سبيل المثال ، أن علم الكلام يدرس في المجتمعات الإسلامية ، وقد نجد مناهج علم الكلام تدرس في مجتمعات أخرى غير إسلامية ، كأوروبا مثلاً . ولكننا لا نجد فرقاً بارزاً حتى الآن بين مناهج علم الكلام التى تدرس في مجتمعاتنا الإسلامية ، ومناهج علم الكلام التى تدرس عن طريق مستشرقين في مجتمعات أوربية . ولذلك فإننى أقترح أن تكون هذه المناهج مواكبة لواقعنا ومجتمعنا الإسلامى ، وبذلك نجد أنها غير معزولة عن حياتنا في مجتمعاتنا العربية الإسلامية .

وما يقال عن علم الكلام ، يمكن أن يقال بصورة أو بأخرى على مناهج الفلسفة

الإسلامية ، ومناهج التصوف . إن الدارس لطبيعة هذه المناهج بالصورة الحالية ، يجد إلى حد كبير أنها في واد ، وواقعنا الإسلامى فى واد آخر ، ولا بد أن تتحقق الصلة بين الجانبين ، جانب المناهج من جهة ، وجانب مجتمعنا الإسلامى من جهة أخرى ، نظراً لأن المناهج - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - ينبغي أن تكون وسيلة لا غاية . إننا إذا نظرنا إلى هذه المناهج كغاية ، فإن هذا يؤدي إلى أن تكون معزولة عن تيارات حياتنا الإسلامية الروحية ، وعن مجتمعنا الإسلامى ، علينا إذن أن نوجه أنظارنا دائماً إلى حياتنا الإسلامية ولا يصح أن تكون مناهج الدراسات الإسلامية بعيدة عن الواقع . إن اتجاه التعليم قديماً هو البعد عن دنيا الواقع ، مجرد عرض نظريات مجردة ، أما الآن فإنه لابد من الربط ، والربط بدقة بين النظر والعمل ، بين الأفكار المجردة وواقعنا الذى نعيشه . لقد كان الغزالي على صواب حينما بين لنا فى كتابه إحياء علوم الدين وهو بصدد دراسة المجال الخلقى ، أن الأخلاق لا تعد مجرد نظرية إلى اتباع السلوك الفاضل ، بل هى عمل وسلوك .

ثانياً : الرجوع إلى الماضى وربطه بالحاضر :

يمكن القول بأن الجانب الذى سبق أن أشرنا إليه ، يرتبط به جانب آخر وهو أن المتأمل فى طبيعة المناهج الحالية ، يجد أنها لا تعنى كثيراً بالرجوع إلى الماضى ، وربط هذا الماضى بالحاضر .

إننا إذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كثيرة ومنها على سبيل المثال ، قضية الأصالة والمعاصرة ، وقضية التراث ، فينبغى إذن أن نرجع إلى ماضينا ونستلهم منه القيم الروحية الخلاقة والعظمى حتى تكون معينة لنا على وقف تيار الحياة المادية ، وما قد يؤدي إليه هذا التيار من التقليل من أهمية القيم الروحية والخلقية .

ينبغى علينا أن نربط ماضينا بحاضرنا . إن حضارة أية أمة من الأمم تعتمد على ما فى هذه الحضارة من قيم روحية خلاقة . وهذه القيم يمكن أن نجدها إذا رجعنا إلى تراثنا الإسلامى المجيد ، وربطنا بين هذا التراث وحاضرنا ، وذلك حتى يكون ذلك معيناً لنا على خلق حياة أفضل ، حياة نستظل فيها بظل الإسلام ، وما أعظم ما فيه من قيم تعد ثروة ثراء لا حد له فى مجال الروح والوجدان والعقل .

ثالثاً : توثيق الصلة بين مناهج الدراسات الإسلامية ومؤسساتنا الدينية :

هذا جانب ينبغى أن نضعه فى اعتبارنا دائماً ؛ فالترية ترتبط بالمجتمع وليس من المعقول أن نجد مناهج إسلامية ونجد مؤسسات دينية إسلامية ، ومع ذلك ورغم أن كلا منهما يهدف

إلى خدمة الدين ، إلا أننا قد نجد أحياناً أن ما يدرس في مناهجنا الإسلامية ، يعد بعيد الصلة عن ما يدور في مؤسساتنا الدينية . فإذا كان الفرد منا يلجأ إلى المؤسسات الدينية يلتمس فيها الطاقة الروحية والغذاء الروحي ، فيجب أن تكون المناهج بالتالي محققة وساعية نحو هذا الجانب الروحي ، بمعنى أن الهدف منها ، ينبغي أن يكون معيناً للفرد على الالتزام بالجانب الروحي .

رابعاً : الخلافات الجدلية :

يبدو لي أنه من الضروري حصر الخلافات الجدلية الكلامية في أضيق نطاق . فالدارس لمناهج التربية الإسلامية الآن ، يجد أنها قد تهتم إلى حد كبير بالوقوف كثيراً عند الخلافات الجدلية بين مذاهب الفرق الإسلامية المتعددة حتى أصبح الدارس يرى أن هذه الخلافات الجدلية تعد غاية في حد ذاتها . وليس من المعقول ولا من المناسب إطلاقاً ، أن نقف عند حدود هذه الخلافات الجدلية ، بل يجب حصر هذه الخلافات كما قلنا في أضيق نطاق والانتقال منها بعد ذلك إلى الغاية الرئيسية وهي أن نجد فرداً ملتزماً بالمبادئ الجوهرية للدين . فالجامعات أولاً وأخيراً مؤسسات اجتماعية ولا يعقل إطلاقاً أن يكون الهدف الرئيسي وراء أى منهج من مناهج الدراسات الإسلامية ، هو مجرد إثارة هذه الخلافات الجدلية ، بل اللفظية أحياناً .

خامساً : تنمية الجانب النقدي عند الدارس :

ينبغي أن تكون مناهج الدراسات الإسلامية مؤدية إلى تنمية الجانب النقدي عند الدارس . صحيح أننا قد نجد في بعضها ما قد يؤدي إلى هذا الجانب ولكنني أعتقد أن هذا لا يكفي ، وإلا فكيف نفسر عدم إدراك بعض الشباب لما في الآراء الهدامة من خطأ وتضليل . وإننا إذا نمينا الجانب النقدي ، فستوافر لدى الدارس القدرة على نقد ما يراه من آراء باطلة وعدم الوقوع أسيراً لبريقها . إن العالم تسوده الآن آراء باطلة وهدامة ويجب علينا أن ننمي لدى شبابنا المسلم ، القدرة على التحليل والموازنة والاجتهاد . وفي اعتقادي أننا إذا اهتممنا بهذه الجوانب ، فسوف نجد أن شباب المستقبل سيكون أفضل من شباب اليوم . سنجد أن الشباب توفرت لديه القدرة على الرد على الآراء التي تعد بعيدة تماماً عن مجتمعنا الإسلامي ولا تعبر عنه .

سادساً : علم أصول الفقه :

يبدو لي أن هذا العلم إذا اهتممنا به أكثر من الاهتمام الحالي ، فإن ذلك سيكون معيناً لنا على إقامة تصور جديد لمناهج الفكر الإسلامي ، إذ أنه في الغالب يدرس حالياً كمجال

منفصل عن المجالات الأخرى التي تدخل في دائرة الفكر الإسلامى . وإذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن يكون محور مناهج الدراسات الإسلامية هو الدين ، فينبغى إذن الإهتمام بهذا العلم - علم أصول الفقه - أكثر من الإهتمام الحالى ، وعدم النظر إليه كدائرة منفصلة عن غيرها من الدوائر التي تمثل الفكر الإسلامى .

سابعاً : دور العقيدة فى المجتمع :

ينبغى علينا التركيز على بيان أثر العقيدة على المجتمع وعلى سلوك الأفراد الذين يعيشون فى هذا المجتمع . ويمكن أن نجد على ذلك أمثلة وأدلة كثيرة من خلال دراستنا لمناهج الدراسات الإسلامية . إذ ينبغى أن يعرف الدارس الأثر الاجتماعى للعقيدة وكيف يؤدى الالتزام بالعقيدة الدينية الإسلامية إلى علاج كثير من المشكلات الاجتماعية .

ثامناً : الجانب العلمى :

إذا كنا قد أشرنا إلى ضرورة الربط بين مناهج الدراسات الإسلامية ، وواقعنا الذى نحياه ، فإنه لابد إذن من التمسك بالجانب العلمى . واعتقد أننا لو التزمنا بهذا الجانب العلمى ، فإن هذا سوف لا يؤدى إلى ما نراه الآن من الفصل بين الجانب الروحى والجانب الحضارى المادى . يجب استبعاد كل ما قد يؤدى إلى الاعتقاد بالخرافات والوقوف منها موقفاً نقدياً . إننا لو فعلنا هذا من خلال مناهج كثيرة ، فإنه سيؤدى إلى القضاء على ما يتوهمه البعض من الفصل بين الدين والدنيا .

تاسعاً : الجانب العقلى :

هذا الجانب يرتبط بالجانب السابق ، ونعنى به أنه من الضرورى الاعتماد على التفسيرات العقلية بحيث تكون تلك التفسيرات مدعمة للجانب العلمى . إننا فى أشد الحاجة إلى هذا الجانب حتى ينظر الدارس إلى تراثه الدينى نظرة إكبار وإجلال واحترام . فلو رجعنا إلى بعض كتب التراث ، لوجدنا أن بها أحياناً تفسيرات غير عقلية ؛ بل بعيدة عن واقعنا الذى نحياه ، ولا يمكن أن تكون مؤدية إلى مجتمع أفضل . ولنا فى أسلافنا قدوة حسنة . لقد تمسك أسلافنا بالعقل وذلك حين نادوا بالاجتهاد . إننا من خلال مناهج التفسير ومناهج العقيدة الإسلامية ، ومناهج الدراسات الإسلامية عامة ، يمكننا التمييز بين ما يعتمد على العقل وما لا يعتمد عليه . ولو ركزنا على هذا الجانب تركيزاً كبيراً فإننا نكون قد أعدنا ثقة شبابنا وطلابنا بتراثهم العظيم الخالد .

ونستطيع من خلال مناهج الفكر الإسلامى المتعددة ، أن تنمى هذا الجانب العقلى وأقترح على سبيل المثال حين نقوم بدراسة أفكار اعتمدت على الجانب العقلى ، إبراز المجهود الذى بذله القائلون بهذه الأفكار ومدى حاجة مجتمعاتنا الإسلامية إلى هذه الأفكار بحيث نبرز لهم أن مجتمعاتنا الإسلامية ستأخذ فى التقدم إذا تمسكت بهذه الأفكار ، وأن شيوع الأفكار الخرافية واللاعقلية سيؤدى على العكس من ذلك إلى تأخر مجتمعاتنا الإسلامية . ولا نعدم فى مناهجنا الحالية الكثير من المواضع التى يمكن أن تكون مجالاً للتمسك بالجانب العقلى كعلم أصول الفقه والعقيدة الإسلامية ومذاهب التفسير الإسلامى .

عاشراً : المثل العليا :

يبدو لى أنه من الواجب الربط بين المناهج التى تهتم بالدراسات الإسلامية من قريب أو من بعيد ، بحيث يكون التعاون بين هذه المناهج معيناً لنا على تحديد المثل العليا التى ينبغى أن نتمسك بها ونلتزم بها . لدينا مناهج كثيرة كمناهج الفكر الفلسفى ومناهج التاريخ الإسلامى وغيرها من المناهج، وعن طريق إيجاد نوع من الربط والتكامل بين هذه المناهج ، يمكن الاتفاق على مثل عليا يلتزم بها الدارسون ، وهى المثل العليا النابعة من الأخلاق الإسلامية . إن ما نفعله حالياً فى دراستنا لمناهج الدراسات الإسلامية هو مجرد تلقين الطلاب معلومات كثيرة، ولكن عن طريق تحديد المثل العليا التى يمكن الوصول إليها من دراسة منهج من مناهج الدراسات الإسلامية ، وعن طريق الربط بين كل منهج وآخر ، فإنه يكون بإمكاننا التوصل إلى أبعاد ومعالم الشخصية الإسلامية ، وذلك حتى تكون لنا شخصيتنا المميزة عن غيرها من الشخصيات الأخرى .

حادى عشر : إبراز دور الإسلام فى تقدم الشعوب :

هذا الجانب أعتقد أنه لا يقل أهمية عن الجوانب الأخرى . إننا من خلال مناهج كثيرة سواء ما تعلق منها بالفكر الفلسفى الإسلامى ، أم بجوانب أخرى ، نستطيع التركيز على بيان دور الإسلام فى تقدم الشعوب وما قام به من دور لنهضة هذه الشعوب ، الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية ، الشعوب العربية ، والشعوب غير العربية ، كالأوربية مثلاً . هذا كله يؤدى إلى أن يتمكن الدارسون والطلاب من استمرار ثقتهم بتعاليم الإسلام وتمسكهم بها دواماً نظراً لأننا نركز باستمرار على أثر الإسلام فى بناء المجتمعات والأفراد . إن ما يغلب على المناهج الحالية هو مجرد العرض أكثر من عنايتها بتتبع الدور الذى يؤديه الدين والتمسك به فى مجال تقدم الشعوب .

وما يقال عن هذا الجانب ، يقال عن جانب آخر مرتبط به وهو بيان أثر الإسلام في النهضة الأوروبية . إن هذا يعد كفيلاً ببيان مدى الجهد الذى قام به مفكرو الإسلام وعلماء الإسلام . ومن خلال المناهج الحالية يمكن التركيز على ذلك . من خلال المناهج الخاصة بتاريخ العلوم عند العرب وتاريخ مفكرى الإسلام يمكننا تحقيق هذا الجانب .

والواقع أنه توجد مقترحات كثيرة تتعلق بكيفية تطوير مناهج الدراسات الإسلامية في مدارسنا وجامعاتنا ، ولكن قد يكون في النقاط التى أشرنا إليها بإيجاز ما يساعدنا على إحداث التطور بصورة جذرية .

إننا في عالم تسوده العديد من التغيرات والتطورات وذلك بحثنا نحو الأفضل والأحسن . فلماذا إذن نظل بالنسبة لمناهجنا في حالة سكون وثبات ؟ لابد أن نسعى بكل طاقتنا وقوتنا نحو تعديل مناهج الدراسات الإسلامية في جامعاتنا، هذا التعديل الذى ينبغي أن يتم بناء على محاور دقيقة وبناءة .

والله هو الموفق للسداد

علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية
ونصيب الفكر العلمى من التدريس العام

أ. د. أحمد فؤاد باشا

أستاذ الفيزياء - كلية العلوم - جامعة القاهرة

علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ونصيب الفكر العلمى من التدريس العام

مقدمة .

علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية :

- (أ) طبيعة العلاقة بين العلم والفلسفة والدين .
- (ب) العلاقة بين العلم والفلسفة الإسلامية .
- (ج) الفلسفة الإسلامية والعلم المعاصر .

نصيب الفكر العلمى من التدريس الفلسفى العام :

- (أ) دور التعليم العام فى تأصيل الفكر الإسلامى وتجديده .
 - (ب) الفكر العلمى وتجربة التدريس الفلسفى فى مصر .
- ١ - إسلامية الموقف النظرى للمنهج المدرسى فى الفترة ١٩٥٣ - ١٩٨٨ .
 - ٢ - إسلامية الموقف النظرى للمنهج المدرسى الحالى ٨٩/٨٨ .

خاتمة .

مقدمة :

إن العلاقة الوثيقة بين العلم والفلسفة الإسلامية بدئية لا يمكن إنكارها ولا تحتاج إلى برهان ، فما كان للعلم أن يقيم حضارة بمعزل عن الفكر الذى يحتضنه ويغذيه ، وما كان للفكر أن يزدهر ويرقى بعيداً عن العلم الذى يدعمه ويكثر من ثماره . لكن البدهيات هى التى كثيراً ما تتعرض من جانب الجاحدين لمحاولات الطمس والتشويه ، وتتعرض من جانب المعاشين لها والمتفقيين عليها لحالة من انقطاع الوعي بها والنسيان لمدلولاتها وغاياتها . ومهما يكن من أمر الخلاف حول مجالات الفلسفة الإسلامية وطبيعة المشكلات التى تشغلها والأهداف التى تسعى لتحقيقها ، فإن علاقة العلم بالفكر الإسلامى عموماً يجب - فى رأينا - أن تخطى بالمزيد من اهتمام الباحثين لتأكيد أصالة الفكر العلمى الإسلامى من جهة ، ولتجديد هذا الفكر حتى يكون قادراً على استيعاب حركة العصر من جهة أخرى ، خصوصاً بعد أن تدخل العلم فى بناء الحياة المعاصرة بحيث لم يعد هناك أى نشاط إنسانى إلا ويعتمد على العلوم وتقنياتها فى تخطيطه وتطويره .

والدراسة الحالية تتناول هذه القضية الهامة في جزئين رئيسيين هما :

أولاً : علاقة العلم بالفلسفة ، وهو جزء نظري يهدف إلى فهم أعمق لطبيعة هذه العلاقة ، وتحليل أوضح للتحديات العلمية المعاصرة التي يواجهها الفكر الإسلامى فى ضوء ما تنبئ به نتائج الأبحاث الجارية من ثورة علمية مرتقبة يتهاوى تحت معاولها أساس الكثير من النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية السائدة ، ويطراً بسببها تحول كبير على وعى الإنسان وتصوره لنفسه وللعالم .

ثانياً : نصيب الفكر العلمى من التدريس الفلسفى العام ، وهو جزء تطبيقى يقدم تصوراً إسلامياً لطبيعة الموقف النظرى للمنهج المدرسى فى إطار الدور المطلوب من التعليم العام لتأصيل الفكر الإسلامى وتجديده ، ثم يعرض فى ضوء هذا الموقف لتحليل تجربة التدريس الفلسفى فى المرحلة الثانوية بمدارس جمهورية مصر العربية .

* * *

أولاً : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية

(أ) طبيعة العلاقة بين العلم والفلسفة والدين :

يحدثنا القرآن الكريم بأن العلم قرين الإنسان. منذ خلقه الله تعالى ونفخ فيه من روحه ، وأن الله سبحانه وتعالى قد امتن على العباد بنعمة الخلق والإيجاد ، وامتن عليهم بتكريم آدم عليه السلام وتعظيم شأنه ، وشرفه على الملائكة بما اختصه من علم أسماء كل شيء دونهم ، ولا شك أن الإحسان إلى الأصل إحسان إلى الفرع ، والنعمة على الآباء نعمة على الأبناء . قال تعالى في كتابه الكريم : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تُبدون وما كنتم تكتمون ﴾ [سورة البقرة : ٣٠ - ٣٣] . وقد جاء في التفسير أن الله تعالى علم آدم الأشياء كلها ذواتها وصفاتها وأفعالها . والحاصل أن الله تعالى أظهر فضل آدم للملائكة بتعليمه ما لم تعلمه الملائكة ، وخصه بالمعرفة التامة دونهم ^(١) .

والإنسان يولد في هذه الأرض لا علم له بشيء من هذا الكون على الإطلاق ، فيدعوه الإسلام إلى العلم ويحثه على اكتساب المعرفة والاستفادة من تطبيقاتها وتقنياتها ، وسأله في ذلك نعمة الحس ونعمة العقل ، وقبلهما توفيق الله وهدايته . قال تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ [النحل : ٧٨] .

لهذا لم يكن الإنسان في أي مرحلة من مراحل تاريخه بعيداً عما يمكن اعتباره ممارسة لعملية التفكير واستخدامه في التغلب على مصاعب البيئة التي كان يعيش فيها . وبمرور الزمن استطاع الإنسان بالفطرة والخبرة أن يصل تدريجياً إلى قدر من المعرفة العقلية أو العلمية أفاد منها في التمييز بين الموجودات ومحاولة السيطرة على ما يحيط به . فهو عندما اهتدى إلى بعض الخواص في إيقاد النار من تطاير الشرر الذي يحدثه احتكاك الأحجار بقوة نجده قد استخدم هذه النار للدفع ولطهو الطعام ولإنارة الكهوف التي سكنها . وعندما رأى الحجارة الكبيرة تحدث أثراً في الأجسام والأشياء عند ارتطامها بها أو سقوطها عليه نجده قد تعامل معها بجرها

وبعلها ليتخذ منها أدوات يستخدمها في القطع والشق والثقب وصناعة الأسلحة البدائية التي يدافع بها عن نفسه . ولا ريب أن هذا النوع من التفكير في تلك المرحلة البدائية كان ساذجاً وعفويّاً ومشوباً بالأوهام والخرافات ، لكنه كان ضرورياً لمساعدة الإنسان على تفسير الظواهر التي يراها ويتعامل معها بعد أن لاحظ تجانس العالم الذي يعيش فيه واسترعى انتباهه الظواهر الطبيعية أمام عينيه . فكان مثلاً يرى أنه بحاجة إلى تفسير الحركة والحياة في الأشياء ، وهذه خياله البدائي إلى أن يعزى الحركة إلى أرواح أو آلهة تجعل الشيء متحركاً ، قياساً على ما كان يراه في الأحلام من أشياء تتحرك حركات خارجة عن المألوف له في يقظته . ولذلك كان طبيعياً أن تتعدد الآلهة بالنسبة للإنسان البدائي بتعدد ظواهر الطبيعة ، إذ لم يكن قادراً على أن يفرق بين الحركة والحياة ، فكل ما هو متحرك أمام ناظره ، كالشمس والكواكب والرياح والمياه والصخور المتساقطة من أعلى الجبل ، يعتبر في رأيه حياً ، ومادام حياً فهو ذو نفس ، والنفس لا تتلاشى أثناء النوم ولا بعد وفاة الجسد بدليل رؤية الحالم للموتى ، فهي إذن من طبيعة علوية أو إلهية .

ومن هنا نشأ الدين الوثني في المجتمعات البدائية ليؤدي مهمة عقلية تتفق ومستوى تفكير الإنسان البدائي للإجابة على كل ما يخفى عليه فهمه من مظاهر الكون وما يخرج على التجانس الذي اعتقده فيه . ونشأت بذلك التفسيرات الخرافية التي تعتمد على الخيال وحده في إعطاء الإنسان صورة معرفية عن الكون . لكن الإنسان ما لبث أن تكونت لديه بعض المعارف والتصورات عن ظواهر الطبيعة المرتبطة بحياته وحاجاته واستطاع أن يرقى إلى حد المعرفة الحقيقية ، ففطن إلى عجز الأوثان عن تقديم حلول مقنعة يقبلها عقله ، وكشف وراء الفوضى غير المفهومة نظاماً وانسجماً في الكون ، وأدى ذلك إلى رفض القول بنزوات الآلهة وتعددتها وإلى الاتجاه نحو الوحدانية . وهنا وجد الإنسان نفسه على أعتاب التاريخ . وانبثقت الفلسفة في تفكيره للتعبير عن شعور العقل بعد ارتقائه بالقدرة على تقديم إجابات وحلول مقنعة لمشاكل الوجود والفكر . وبعد أن كثرت المعلومات وتشعبت الموضوعات التي خاض فيها الفلاسفة ، استقل كل موضوع بمجاله متخذاً صورة العلم ، مثلما استقلت الفلسفة عن الدين الوثني ، واتخذ كل فرع من فروع المعرفة البشرية اتجاهاً مميزاً له موضوعه ومنهجه وغايته . وعلى هذا النحو نشأت الفلسفة لتنظر إلى الكلي المعقول فيما وراء الجزئيات المحسوسة ، ونشأت العلوم مع الفلسفة لتلبية حاجة الإنسان إلى الارتباط بالواقع ، باعتباره موضوع النشاط الإنساني اليومي ومصادر كل ضروريات الحياة البشرية . وتبلورت من هنا المعارف وتطبيقاتها مقومات الحضارات التي شرع الإنسان في تشييدها على مراحل متعاقبة ومستوى الاستيعاب المعرفي

والتقنى للعلوم في المرحلة التي تبلغها من تطورها^(١).

ولا ينبغي أن يفهم مما ذكرناه أن الدين نشأ في بادئ الأمر وثنيًا ، وقام على المبالغة في تقديس الأشياء والأشخاص ، ثم ارتقى شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى التصور الصحيح الذي يقوم على مبدأ التوحيد . ولكننا في حقيقة الأمر ننتصر لرأى الكثيرين من الباحثين المتخصصين في دراسة الأديان ، بأن الدين الصحيح الذي أوحى الله به للمصطفين من الأنبياء والرسل لهداية الناس إلى الصراط المستقيم هو دين واحد في أصله وجوهره المبني على عقيدة التوحيد . قال تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ﴾ [سورة الشورى : ١٣] ، وقال جل شأنه : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٥] . كما أن الدين الصحيح أمر فطرى في الإنسان ، أودعه الله فيه منذ أن خلقه : ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ، ومعرفة الإنسان بخالقه معرفة فطرية ترجع إلى الميثاق أو العهد الذي أخذه الله على بنى آدم وهم في مرحلة « الذر » ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ﴾ [الأعراف : ١٧٢] . وعلى ذلك فإن الرسائل الإلهية التي أوحى الله بها للأنبياء والمرسلين قد توالى لتصحيح الانحرافات التي وقعت من وقت لآخر في تاريخ البشرية ، ولتطهير الدين من مظاهر الوثنية والانحراف عن الدين الصحيح التي كانت تطرأ عندما توشك رسالة أن تسلم الراية لغيرها^(٢).

وعندما جاءت الرسائل السماوية الثلاث ، اليهودية والمسيحية والإسلام ، واجهت الفكر البشرى بقضية لازمة لا جدال فيها ، وهي أن ما جاء به الوحي في الكتب المنزلة هو القول الفصل في كل شئون الكون والحياة ، كل حسب حاجة البشر إليه عند تنزيله . ولكن هذا لا يمنع العقل من أن يفكر ويبحث لأنه سيتوصل في النهاية إلى أن الحق هو ما قاله الله . ولذلك نشأت مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين التفكير والوحي ، أو بين الفلسفة والدين ، أو بين العلم والدين . وكان الدين الخاتم هو الإسلام الخنيف الذي جاء ليقود حركة الإنسانية كلها ويحقق الانسجام لجميع أنواع البلبلة التي وقعت فيها الديانات المحرفة والفلسفات الخاطبة في الظلام^(٤).

طبقاً للخصائص المميزة لكل من التفكير العلمي والتفكير الفلسفي ، فإن النظريات الفلسفية القائمة على فروض ذاتية قوامها التأمل العقلي الخالص تختلف عن النظرية العلمية التي تؤكد التجربة العملية . فقديمًا كانت النظريات الفلسفية عن أصل الكون متعددة ومتباينة ، وكانت إحداها تقضي بأن العناصر الأساسية الموجودة في الكون أربعة هي : الماء والهواء والتراب والنار . والعلم لم يستطع حتى الآن أن يتوصل إلى نظرية محددة عن أصل الكون ، لكنه أكد بما لا يحتمل الشك وجود ما يزيد عن مائة عنصر يمكن رؤيتها بالعين أو تحضيرها في المعمل ، وأثبت أن الماء ليس عنصراً ولكنه يتكون من عنصرين هما الأكسجين والهيدروجين ، وأن الهواء والتراب يتكونان من عدة عناصر ، وأن النار ظاهرة حرارية . وهكذا نرى أن النظرية الفلسفية القائمة على فروض ذاتية تنتقل إلى مجال العلم بمجرد التأكد من حقيقتها وفق منهج علمي سليم . ولهذا فإن الفلسفة قد تخلت عن كثير من موضوعاتها بعد أن تدخل العلم وتوصل بشأنها إلى نظريات وحقائق ، ويمكن أن يقال نفس الشيء عن نظامي بطليموس وكوبرنيكوس للمجموعة الشمسية ، ونظريتي أرسطو وابن الهيثم في الإبصار وغيرها .

(ب) العلاقة بين العلم والفلسفة الإسلامية :

إذا كانت الفلسفة قد نشأت في تفكير الإنسان باديء ذي بدء لتكون إحدى صور حبه الغامر للحكمة وكشف العلل البعيدة لظواهر الواقع ، فإنها ظلت دائماً ، وحتى بعد استقلال باقي فروع المعرفة عنها ، تحتل مكانة خاصة في التعبير عن درجة ارتقاء العقل البشري من خلال تعبيرها عن نمو العلاقة بالتأثير المتبادل بين الذات الإنسانية والموجودات الكونية . وإذا سلمنا بصحة هذا المعنى ، فإنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية كانت تمثل قمة النشاط العقلي في عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة التي شهد المنصفون من المؤرخين والمستشرقين بأثرها العظيم في دفع مسيرة الحضارة الإنسانية إلى عصر النهضة الأوروبية الحديثة التي مهدت بدورها لقيام حضارة التكنولوجيا المعاصرة ، وفي هذا أقوى دليل على ارتباط العلم بالفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً متبادلاً . فما كان للعلم أن يقيم حضارة بمعزل عن الفكر الذي يحتضنه ويغذيه ، وما كان للفكر أن يزدهر ويرقى بعيداً عن العلم الذي يدعمه ويكثر من ثماره . والواقع أن علماء الحضارة الإسلامية وفلاسفتها كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميتافيزيقا . وتزخر الدراسات الفلسفية بقضايا علمية كثيرة ، كما تتعلق العلوم بمبادئ ونظريات فلسفية عديدة . ويعتبر

أبو بكر الرازي مثلاً لمجموعة العلماء الفلاسفة الذين يمارسون الطب في المقام الأول بالتشخيص والعلاج ، معتمدين على المشاهدات والملاحظات ، والفلسفة عندهم وسيلة لبلوغ هذه الغاية . وكان الرازي في طبه وفلسفته واثقاً من سلامة منهجه ، لا يتردد في نقد من سبقوه لأن الفلسفة في رأيه تأبى التسليم للأستاذ بغير حجة تقنع أو برهان يدفع^(٥) . كذلك كان الكندي عالماً فيلسوفاً ، يرى - كما رأى أفلاطون من قبل - أن تعلم الرياضيات ضروري لتعلم الفلسفة^(٦) . وكان الحسن بن الهيثم مؤسس علم البصريات التجريبي مولعاً بالفلسفة ، فدرس كتب أرسطو وشرحها وعلق عليها ، وشارك الفارابي وابن ميمون في الحملة على بعض آراء الرازي الفلسفية . وكان ابن سينا من الفلاسفة العلماء الذين درسوا العلم الطبيعي على أنه جزء من المعرفة لا غنى عنه ، واجتهدوا في طلب العلم التجريبي بأسلوب منطقي . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب « القانون » في الطب الذي يشار إليه على أنه نموذج رائد في فن التأليف من ناحية التبويب وجودة العرض ومنطقية الترتيب ، وذلك بالمقارنة مع الكتب الطبية الحديثة . فالكتاب يبدأ بالتشريح ويثني بعلم وظائف الأعضاء ويتبع ذلك بعلم طبائع الأمراض أو الباثولوجيا ، وأخيراً ينتهي بعلم العلاج . ولقد عرض ابن سينا نفسه مضمون هذا الكتاب ومنهجه في مقدمة توضح محاولته تطبيق الفلسفة على النظريات الطبية ، وقال : « رأيت أن أتكلم أولاً في الأمور العامة الكلية في كلا قسمي الطب ، أعني القسم النظري والقسم العملي ، ثم بعد ذلك أتكلم في كليات أحكام قوى الأدوية المفردة ثم جزئياتها ، ثم بعد ذلك في الأمراض الواقعة بعضو عضو :

أبتدىء أولاً بتشريح ذلك العضو ومنفعته ، ثم إذا فرغت من ذلك ابتدأت في أكثر المواضع بالدلالة على كيفية حفظ صحته ، ثم دلت بالقول المطلق على كليات أمراضه وأسبابها وطرق الاستدلال عليها وطرق معالجتها بالقول الكلي .. فإذا فرغت من هذه الأمور أقبلت على الأمراض الجزئية ودلت أولاً في أكثرها أيضاً على الحكم الكلي في حده وأسبابه ودلائله . ثم خلصت إلى الأحكام الجزئية ، ثم أعطيت القانون الكلي للمعالجة ، ثم نزلت إلى المعالجات الجزئية » واشتهر كتاب « القانون » هذا في أوروبا شهرة عظيمة لدرجة أنه قيل عنه إنه كان الإنجيل الطبي لأطول فترة من الزمن ، فقد طبعت ترجمته كاملة إلى اللاتينية ست عشرة مرة في الثلث الأخير من القرن الخامس عشر ، ثم أعيد طبعه عشرين مرة في القرن السادس عشر^(٧) .

من ناحية أخرى ، يمكن أن نلاحظ أن الحركات العلمية في الإسلام سبقت الدراسات

الفلسفية ، فقد عني خالد بن يزيد الأموي في عهد مبكر بالكيمياء والطب والنجوم ، ودعا بعض المتخصصين لترجمة رسائل فيها عن اليونانية أو القبطية . والمترجمون أنفسهم رواد في البحث العلمي ، فحنين بن إسحق طبيب وثابت بن قرة رياضي . وظهرت بعض الجماعات التي مزجت بين العلم والفلسفة ، مثل إخوان الصفا الذين ظهوروا في النصف الأخير من القرن العاشر الميلادي ، وكانت رسائلهم - وجمعتها ٥١ رسالة - نموذجاً من الثقافة العامة السائدة ، وتنقسم إلى أربعة أقسام : رياضيات وطبيعات وعقليات وإلهيات ، عدا الرسالة الحادية والخمسين التي تسمى « الجامعة » وهي توضح هدفهم وتجمل ما ورد في الرسائل الأخرى^(٨) .

ويمكن اعتبار هذه الجماعات أساساً وأصلاً لنشأة الجمعيات العلمية التي عرفتها أوروبا بعد ذلك ، وأصبح لها عظيم الأثر في تقدم العلوم ونشر الأبحاث العلمية^(٩) .

وليس أدل على عمق العلاقة بين العلم والفلسفة الإسلامية من وجود كل الخصائص المميزة لما عرف حديثاً باسم « فلسفة العلوم » ومناهج البحث العلمي ، ولكن من منظور إسلامي يؤكد منهجية الفكر العلمي الإسلامي وشموليته وعالميته ، ويضفي عليه من سمات الإسلام ما يجعله صالحاً لكل زمان ومكان^(١٠) . ذلك لأن التصورات والمذاهب الوضعية التي يضعها البشر لأنفسهم - في معزل عن هدى الله - تحتاج دائماً إلى التطور في أصولها ، والتحول في قواعدها ، والانقلاب أحياناً عليها كلها حين تضيق عن البشرية في حجمها المتطور وفي حاجاتها المتطورة .. أما التصور الإسلامي - بربانيته - فهو يخالف في أصل تكوينه وفي خصائصه تلك الفلسفات الوضعية ؛ لأن الذي وضعه يرى بلا حدود من الزمان والمكان ، ويعلم بلا عوائق من الجهل والقصور ، ويختار بلا تأثر من الشهوات والانفعالات ، ومن ثم يضع للكينونة البشرية كلها ، في جميع أزمانها وأطوارها .. أصلاً ثابتاً تتطور هي في حدوده وترتقى ، وتنمو وتتقدم دون أن تحتك بجدران هذا الإطار^(١١) .

وتجدر الإشارة هنا إلى حقيقة هامة يغفلها كثير من علماء المناهج وفلاسفة العلم مؤداها أن المنهج العلمي السليم إسلامي المصدر والبنية والغاية ، وأن إسلاميته حقيقة منطقية وضرورة واقعية^(١٢) . ومن ثم فإنه لا يصح أن ينسب هذا المنهج الإسلامي في اكتشافه إلى عالم بعينه كما هو الحال بالنسبة لأرسطو ويكون وستيوازت مل وغيرهم ، بل يجب التركيز على مقدرة علماء الحضارة الإسلامية على استيعابه وتطبيقه كل في مجال اهتمامه مثل جابر بن حيان في الكيمياء والحسن بن الهيثم في البصريات وأبي الريحان البيروني في الجيولوجيا وغيرهم . وفي

هذه الحقيقة الهامة يكمن السبب في نجاح هذا المنهج الإسلامى ومواقفته لحركة التقدم العلمى التى حثت عليها آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، وحررتها من القيود والأوهام المعوقة للكشف والإبداع قبل أن يقول بها يكون ومل بعدة قرون . فقد دغيت تعاليم الإسلام إلى محاربة التنجيم والتنبؤ العشوائى والتعصب للعرف والعرق وحذرت من الاطمئنان إلى كل ما هو شائع أو موروث من آراء ونظريات^(١٣) .

والآن ، ربما ينشأ تساؤل عن السبب الكامن وراء كل هذه المبررات للتدليل على وجود علاقة قوية بين العلم والفلسفة الإسلامية ، رغم أن هذه العلاقة في نظر الكثيرين تعتبر بديهية منطقية لا تحتاج إلى برهان ولا يمكن إنكارها . لكن البدهيات هى التى كثيراً ما تتعرض من جانب الغير لمحاولات الطمس والتشويه ، وتعرض من جانب أصحابها لحالة من انقطاع الوعى بها والنسيان لغاياتها الأصلية . وليس أدل على ذلك من محاولات التشكيك في وجود « فلسفة إسلامية » أصلاً ، سواء من قبل بعض المفكرين الإسلاميين أنفسهم أو من قبل بعض المستشرقين وعلماء التاريخ الغربيين^(١٤) .

وأياً ما كان الأمر في شأن اختلاف الدارسين حول نشأة الفلسفة الإسلامية ومجالاتها وطبيعة المشكلات التى تشغلها والأهداف التى تسعى لتحقيقها ، فإن علاقة العلم بالفكر الإسلامى عموماً يجب - فى رأينا - أن تأتى فى مقدمة الموضوعات التى تحتاج إلى المزيد من اهتمام الباحثين لتأكيد أصالة الفكر الإسلامى من جهة ، ولتجديد هذا الفكر حتى يكون قادراً على استيعاب حركة العصر من جهة أخرى ، خصوصاً بعد أن تدخل العلم فى بناء الحياة المعاصرة بحيث لم يعد هناك أى نشاط إنسانى إلا ويعتمد على العلوم وتقنياتها فى تخطيطه وتطوره والإسراع بإيقاع حركته .

(ج) الفلسفة الإسلامية والعلم المعاصر :

لا شك فى أن العلم بتطبيقاته وتقنياته يلعب دوراً أساسياً فى حياة الأفراد والمجتمعات ، ويسهم إسهاماً مباشراً فى رسم تصورات الإنسان عن الكون والعالم الذى يعيش فيه ، بل إنه أصبح سمة أساسية من سمات الثقافة المعاصرة . ومن يستقرىء تاريخ العلم والحضارة يمكنه ملاحظة أثر التطور العلمى والتقنى على مناهج التفكير وطبيعة التحول فى مختلف ضروب النشاط الإنسانى إذا ما قارن بين حدود عالم الإنسان منذ كان يقدح حجر الصوان لاستخراج الشرر إلى أن وصل إلى تفجير الطاقة من الذرة والنواة . وهل التقنية فى حقيقتها إلا ذلك الجزء التطبيقى من العلم الذى يعمق ويوسع أدوات ووسائل التحصيل المعرفى ، ومن ثم فإنها

بهذا المعنى تصيب مباشرة في نفس الإنسان ووعيه وتجربته ، وتفرض ظلها على أنماط العلاقات والسلوك بين الأفراد والمجتمعات^(١٥) . إن الأبحاث والدراسات المستقبلية تنبئ عن ثورة علمية مرتقبة يتهاوى تحت معاولها أساس الكثير من النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية السائدة ، ويطرأ بسببها تحول كبير على وعي الإنسان وتصوره لنفسه وللعالم اللذين كلما أوغل فيهما علماً ومعرفة ازدادا أمامه عمقاً واتساعاً .

ولقد بلغت الصورة الراهنة للواقع العلمي والتقني درجة من التعقيد يستحيل معها على باحث واحد تحليلها في دراسة واحدة . ذلك لأنها في أحد جوانبها مثلاً تمتد من أصغر الجسيمات الأولية في عالم الذرة ونواتها إلى أكبر المجرات الكونية في عالم الفضاء المتناهي . ويكاد يمتزج البحث في هذه المجالات بميادين أخرى على نفس المستوى من الخطورة والأهمية تشمل تقنيات الليزر والحساب الآلي والذكاء الاصطناعي والهندسة الوراثية والاتصالات والطاقة وسباق التسلح في الميادين البيولوجية والكيميائية والنووية وغيرها . وتدلنا الأبحاث الجارية حالياً في مختلف فروع العلم على أننا نعيش مرحلة جديدة من التفكير العلمي والتقني المرتبط بمفاهيم ميتافيزيقية أحياناً مثل التحكم في عمر الأجسام المتحركة عن طريق سرعتها ، والحديث عن الأبعاد الخفية للزمان والمكان ، وفكرة الخلق من العدم وحقيقة أصل الكون وتمدده وغيرها^(١٦) . ويكفي أن نشير إلى ما شهدته أبحاث الفضاء الكوني في العقدين الأخيرين من تطور كبير أدى بأصحاب النزعة العلمية المتطرفة - على الصعيد الفكري - أن يشرعوا في الترغيب لما يشبه الاعتقاد بأن الفضاء الخارجي هو الموطن الطبيعي للبشر^(١٧) .

وإذا كان سكان الكرة الأرضية ينقسمون الآن إلى شمال قوى متقدم وجنوب ضعيف متخلف ، فإن الإدراك الواعي لطبيعة التطورات التي تحدث في كل ميادين العلم المعاصر من شأنه أن يساعد على تقييم موضوعي لتلك الفجوة الواسعة بين سكان الكوكب الواحد . كما أن التوصيف الأمين لهذا الواقع العلمي والتقني يعتبر - في رأينا - مقدمة ضرورية للتفكير في الخروج من مستنقع التخلف والإسهام في إعداد عقليات علمية قادرة على المشاركة في ميادين الابتكار والإبداع . وبطبيعة الحال سوف تختلف طرائق التناول باختلاف الوجهات الفلسفية المطروحة في ساحات الفكر المعاصر على تعددها وتباينها ، حيث يطمع كل فريق إلى أن يجعل من تصوره أساساً لإيمان اجتماعي جديد يكون بمثابة دين إنساني يهدي إلى الحقيقة الكاملة . وهنا تبرز من جديد حاجة البشرية الماسة إلى المنهج الإسلامي الذي ينقذها من متاهة الحيرة بين نظريات الحقيقة ومشكلات المعرفة كما تراها الفلسفات الوضعية المتصارعة . فالحقيقة التي ينبغي معرفتها ليست هي ما يضعه الفلاسفة اتفاقاً أو اختلافاً ، ولكنها الحقيقة

البناء المرتبطة بالعلم وبالواقع ، وهى أيضاً الحقيقة الهادفة إلى اليقين المرتبط بالصدق
وبالعقيدة^(١٨) .

ويكون التحدى الحقيقى الذى يواجه الفكر الإسلامى فى هذا العصر هو قدرته على تقديم
إجابات شافية لكل ما تسفر عنه تطورات العلوم وتقنياتها ، وذلك من خلال صياغة جديدة
لفلسفتنا الإسلامية تأخذ فى اعتبارها لغة العلم وتحدياته ، وتسهم فى بناء الحضارة المعاصرة
بنصيب يتناسب مع مجد الأمة الإسلامية ومكانتها المرموقة فى تاريخ العلم والحضارة . عندئذ
فقط يظل زعم المذاهب العنصرية التى يرى أصحابها أن المسلمين يعجزون عن إنتاج فلسفة
خاصة ، وأن الفلسفة نتاج خاص يتطلب صفات عقلية مغروسة جنسياً أو عرقياً ، ولا يتمتع
بها غير الآريين أصحاب الحضارة الغربية .

من ناحية أخرى ، يزيد من أهمية الدعوة إلى فلسفة إسلامية معاصرة أنها - فى رأينا -
تحتل مكان الصدارة من العلوم المؤهلة لسدّ الفجوة الواسعة بين العلم والإنسان ، ويعول
عليها أكثر من غيرها ، فى درء الأخطار التى تهدد وحدة الثقافة النظرية والعملية وتكامل
المعرفة والفكر الإنسانيين . ذلك أن الواقع الثقافى على مستوى العالم أجمع ، وفى العالم العربى
والإسلامى بصورة خاصة ، يعانى من أزمة الفصل التام تقريباً بين العلوم الطبيعية والعلوم
الإنسانية ، أو بين الثقافة العلمية وثقافة الإنسانيات ، وهو ما يسميه البعض بأزمة
«الثقافتين»^(١٩) . فالمشتغلون بالعلوم الصرفة وتقنياتها لا يقرأون الإنسانيات ولا يفهمونها ،
والمتخصصون فى العلوم الإنسانية يتحاشون الاقتراب من عالم الرياضيات الفسيح ،
ولا يتابعون تطور العلم ومفاهيمه . لكن تطور الحياة المعاصرة وتشابك جميع عناصرها
يؤكدان على ضرورة السعى إلى إقامة الجسور بين مختلف فروع المعرفة البشرية مهما تباينت
مجالات اهتمامها الجزئية .

ومن المنطقى أن يقودنا هذا السياق الذى عرضناه إلى طرح ما نعتقد بأنه يمثل نقطة البدء
الحقيقية فى إصلاح العطب الذى أصاب الأمة الإسلامية فى فكرها وفلسفتها ، وأودى بها
فى غياهب التخلف والتبعية ، وذلك بتبادل الرأى والحوار حول أسس تكوين العقلية
الإسلامية المعاصرة وترشيدها من خلال بلورة نظرية عامة للعلم والتقنية يستعين بها المسلمون
على تغيير واقعهم وتطويره فى إطار من التصور الإسلامى المستنير^(٢٠) .

ثانياً : نصيب الفكر العلمى من التدريس الفلسفى العام

(أ) دور التعليم العام فى تأصيل الفكر الإسلامى وتجديده :

يدلنا استقرار الآثار الحضارية على أن الإنسان إنما خرج إلى نور التاريخ بعد أن غدا قادراً على التفكير وأصبح مدركاً لأهمية العلم ومواصلة التحصيل المعرفى فى صنع التقدم وفهم المزيد من أسرار الكون والحياة ، ومن ثم كانت بداية مشواره الطويل نحو تشييد الحضارات المتعاقبة التى جاءت ثمرة لتطور التفكير وإبداعات العقل فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى ، وإذا كانت المعرفة فى حد ذاتها تمثل لدى الإنسان حاجة عقلية ملحة تدفعه دفعاً إلى التماس الحقيقة فى كل مظهر من مظاهر الوجود ، فإنها فى نفس الوقت تستمد قيمتها من حصيلة مردودها للمجتمع البشرى . وتتوقف هذه الحصيلة بطبيعة الحال على درجة استيعاب الإنسان لعلوم عصره ، وحسن استخدامه لها وفق مقومات ثقافته ومنهج تفكيره ، وفى إطار القيم والمعايير والضوابط التى يرتضيها المجتمع أساساً لتوجيه السلوك ورسم خطى التقدم والرقى .

من هنا أدركت المجتمعات المتقدمة ، أو التى تسعى بوعى وإصرار نحو التقدم والمدنية جوهر العلاقة الوثيقة بين تنمية الإنسان حضارياً وبين انتباهه فكرياً وعقائدياً . وأيقنت هذه المجتمعات أن الدعامات الأساسية فى تحقيق نهضتها ومواصلة تقدمها يجب أن تقوم على تأصيل ثقافتها وتعزيز قيمها بما يجعل سلوك الفرد فيها متوافقاً مع الإطار الفكرى الذى يحكم حركتها ويحدد أهدافها . وعادة ما يقع العبء الأكبر فى هذا الصدد على عاتق المؤسسات التربوية والتعليمية التى تضطلع بتدريس مناهج محددة فى مراحل التعليم العام يكون لها أكبر الأثر فى تكوين ثقافة المتعلمين وتزويدهم بأساسيات المعرفة وأنماط الفهم التى تجعلهم قادرين على بناء ما تبقى من حياتهم^(٢١) .

هذا هو ما تأخذ به دول كثيرة فى أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية على حد سواء ، وفى اليابان والصين وكوريا وإسرائيل وغيرها ، بصرف النظر عن مدى نضج وصواب المذاهب الفلسفية أو الاتجاهات الفكرية المطروحة فى هذا المجتمع أو ذاك .

وتخضع العملية التعليمية ، حتى فى أكثر الدول تقدماً ، للفحص والمراجعة بصورة مستمرة بغرض الاستزادة من مواطن القوة والتخلص من مواطن الضعف والوقوف على المستوى الحقيقى لكفاية الأداء والقدرة على بلوغ الأهداف مع الحفاظ على الجمع بين تحديث الثقافة

الذاتية وتأصيلها في نفوس النشء . ويكفى أن نسوق مثلاً على ذلك ما جاء في دياجنة التقرير النهائى للجنة تقييم مؤسسات التعليم النظامى في الولايات المتحدة الأمريكية من أنه : « لو قامت (قوة معادية) بفرض أداء تعليمى قليل الجودة على الشعب الأمريكى لاعتبر ذلك مدعاة للحرب ، ولكن ذلك يحدث الآن من خلالنا نحن الذين سمحنا به . لقد بددنا هذه المكاسب التى حصلنا عليها في رفع مستوى التحصيل التعليمى لطلابنا بعد التحدى الذى واجهناه بإطلاق القمر الصناعى (سبوتنيك)^(٢٢) أن هذا التدنى في قبول تلك المستويات من التعليم عمل بلا تفكير وعملية نزع لسلاح التعليم^(٢٣) . وعندما يقترح هتشنجر ، أحد أعلام التربية الأمريكين تصوراً لإصلاح التعليم يقضى باعتبار المدرسة الثانوية المخطط لها بعناية فائقة في أوروبا مثلاً يجب أن يحتذى في أمريكا ، فإنه يواجه باعتراضات على أساس أن هذا التصور لا يلبى حاجات طلاب التعليم العام في أمريكا من الأقليات التى تنتمى إلى أصول مختلفة ، ولذا فهو لا يخدم مواقع العمل في الثقافة الأمريكية المعاصرة التى تتسم بالتقدم العلمى والتقنى ، فضلاً عن أنه يعكس ظلال الثقافة الغربية بوجه عام ويحرم الأمريكين من التعرف على ثقافات الأمم التى تؤدي فيها أمريكا دوراً ما ، قل أو كبير^(٢٤) .

وإذا انتقلنا الآن إلى استعراض سريع لواقع التعليم في الأمة العربية والإسلامية فإن النشرات الإحصائية توضح لنا أن جهداً ملحوظاً يبذل في تعميم التعليم وتوسيع رقعة انتشاره ، لكن الدراسات التحليلية والتقويمية تؤكد لنا - مع الواقع الملموس - أن هذا التطور الكمي لا يواكبه تطور نوعي يفي باحتياجات الأمة ويقللها من عثرتها ، وأن الفجوة واسعة جداً بين الهدف والتطبيق^(٢٥) . وتعزى الدراسات العالمية المقارنة هذا العجز الذى يصيب نظام التعليم العام في دول العالم الثالث عموماً إلى أن كثيراً من الدول النامية قد غدت معرضاً عالمياً كبيراً لأشتات من النماذج والفلسفات التعليمية الوافدة من كل أنحاء العالم الصناعى ، وأنها تحاول تطبيقها كما هى ، أو مرتدية شعارات التجديد والتطوير ، في بيئة تختلف عن بيئاتها الأصلية^(٢٦) .

يتضح مما سبق أن فلسفة التعليم العام التى تأخذ بها مجتمعات العالم المتقدم ، وتتلخص في اعتباره أهم أداة لتأصيل الهوية الثقافية وتحديثها ، تكاد تكون غائبة منهجاً وتطبيقاً في أغلب مجتمعات العالم الإسلامى ، حتى وإن كانت هدفاً ينص عليه في الاستراتيجيات وفي توصيات الندوات والمؤتمرات .

أما غياب المنهج العلمى السليم فى فلسفة التعليم العام فيمكن أن نستدل عليه مما يغمر ساحة الفكر العربى والإسلامى من الجدل والنقاش حول جدوى المفاضلة أو التوفيق بين ثنائيات الألفاظ والصيغ التى تطرح من حين لآخر ، مثل الأصالة والمعاصرة والتجديد والتقليد والإبداع والاتباع والمعقول واللامعقول والتحديث والتغريب والإسلامية والعلمانية وغيرها . إذ كيف يمكن الاتفاق على منهج يحدد الخطوات والغايات فى وسط ثقافى باهت الهوية لا يزال فى حاجة إلى اسم ونسب . إن الحوار بين المفكرين لا يزال مستمراً فى سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمى الذى من شأنه أن يصنع التقدم ، فى حين أن التقدم نفسه عند الآخرين يركب الآن صاروخاً ومكوك فضاء ويسافر نحو الشمس والقمر والكواكب البعيدة !! . وأما عن غياب التطبيق السليم لأهداف التعليم العام فيكفى أن يشهد عليه ما نراه من كون تدريس مادة « التربية الإسلامية » أمراً ثانوياً أو هامشياً ، وأن يأتى تقويمها - على أحسن الفروض - فى مستوى واحد مع التربية الموسيقية والتربية الرياضية والتربية الفنية وغيرها ، فينظر إليها الطلاب على أنها من قبيل « تحصيل الحاصل » .

وإذا ما أردنا إذن أن نستفيد من تجارب المجتمعات المتقدمة فى اعتبار التعليم العام أداة لتأكيد الهوية الثقافية وتجديدها ، يكون علينا أن نعول على ثقافتنا الإسلامية وليس على ثقافة الغير ، وننتقل من التصورات والمعتقدات والقيم التى يؤمن بها أبناء أمتنا الإسلامية لتكون زادهم الحقيقى فى العمل والكفاح من أجل حياة أفضل . ويقينى أن هذا ما يجب أن يمثل حجر الزاوية فى فكر الصحوة الإسلامية المعاصرة التى تؤمن بدور العلم فى صنع التقدم وتدعو إلى الأخذ به بنية ومنهجاً ، على أن يبدأ الإصلاح بإعادة نظر شاملة وفورية فى جميع المناهج الدراسية لتنقيتها من أى مفاهيم غير إسلامية وإعادة صياغتها بعد تحديد أهدافها ومحتواها وأساليب تدريسها وتعلمها وعملية تقويمها فى ضوء التصور الإسلامى المستند إلى كتاب الله الكريم وسنة نبيه الأمين . إن ثقافتنا الذاتية وفلسفتنا الإسلامية قد احتضنت حضارة زاهرة من أطول الحضارات التى عرفها التاريخ الإنسانى ، ولاتزالان قادرتين على ابتعاث حضارة جديدة إذا ما أدركنا الحاجة الماسة إلى إحياء تراثنا الإسلامى وتنقيته وتوسيع دائرته وترشيد العقول المفكرة به فى إطار الإلمام الواعى بدقائق الواقع المعاش وباتجاهات الفكر العالمى وفلسفاته التقليدية والمعاصرة .

والموضوع على هذا النحو متصل فى جانبه التربوى بمعانى التربية الإسلامية وغاياتها فى كل أوجه نشاطها . فالتعليم فى أية أمة من الأمم - بحكم بنائه وتوجيهه - يمثل الوجه الأهم من أوجه التربية والجزء الأعظم من قوتها الدافعة ، والوسيلة المثلى لضمان بلوغ غاياتها .

ويتفق المفكرون الإسلاميون وعلماء التربية الإسلامية^(٢٧) على أن غاية التربية الإسلامية العليا هي بلوغ الكمال الإنساني لأن الإسلام نفسه يمثل بلوغ الكمال الديني ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ [سورة المائدة : ٣] ويأتي في مقدمة خصائص الكمال الإنساني الذي تنشده التربية الإسلامية إعداد الإنسان الصالح العابد لله حق عبادته والجدير بحمل الأمانة والبحث عن الحقيقة وإعمار الحياة في الأرض .

ولا يتسع المجال هنا لعرض كل ما يتعلق بغايات التربية الإسلامية في تنشئة الشخصية الإسلامية المتكاملة التي تفهم معنى عبادة الله بأنها أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر ، وتنطلق في تفكيرها وأعمالها من مسلمة التوحيد الإسلامي الذي يعمق في الإنسان معنى الربانية كأساس لكل خصائص التصور الإسلامي في تحقيق المنهج الإلهي على الأرض ، ولكن يجب إيضاح أن التربية الإسلامية والتعليم هما من مهمة النبوة التي كلف بأدائها سيد المرسلين ، مصداقاً لقوله سبحانه وتعالى : ﴿ يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ [سورة آل عمران : ١٦٤] ، وقول رسوله الأمين : « إن الله بعثني معلماً ميسراً »^(٢٨) . على أن التحصيل المعرفي وتجديده وتطوره يتم تحقيقه على أكمل وجه إذا ما كان في كنف الإيمان الصادق بالرب الخالق ، امثالاً للأمر الإلهي في قوله تعالى : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ [العلق : ١] ، إذ لا يمكن أن تبدأ آخر الرسالات السماوية لبنى آدم على هذه الأرض بهذه الآية الكريمة إلا إذا كانت تمثل بالفعل الأساس السليم لبناء المعرفة الإنسانية ، تماماً مثلما تمثل الخلية الحية وحدة بناء الكائن الحي . بل إن معنى الآية الكريمة قد تتسع دلالاته اللفظية وتمتد لتشمل كل ما يأتيه الإنسان في الجانب الإيجابي ، وكل ما يدعه في الجانب السلبي ، مجرداً في الأسباب والغايات لله الخالق سبحانه وتعالى^(٢٩) . وعندما نقول إن تأكيد المنهج الإسلامي هو الأساس في تكوين العقلية الإسلامية القادرة على الإبداع والتقدم ، فإن هذا لا يعني عدم مقدرة غير المؤمنين على تحصيل العلم ، فالله سبحانه وتعالى جعل البحث في الكون وعلومه متاحاً لكل البشر حتى يواصلوا إعمار الأرض ، لكن الذين يفتقدون منطق التوحيد الإسلامي لا يستطيعون مواصلة الترقى في السلم المعرفي إلى غايته القصوى بإدراك الحقيقة المطلقة وجوهر العلاقة بين الله والإنسان والكون ، ومن ثم فهم لا يستثمرون كل ثمار المعرفة التي حصلوها ، وكثيراً ما يسيئون استخدامها في غير موضعها . ولنا في أسلافنا الذين تربوا على الإسلام أسوة حسنة لأنهم أدركوا أن الاهتمام بالعلم قضية تعبدية بالدرجة الأولى ، وليست مجرد الحصول على شيء من القوة الغاشمة أو التسلط الظالم

في هذه الدنيا^(٣٠) .

وإذا ما قبلنا ذلك التوضيح لواقع التعليم العام في العالم العربي والإسلامي فإننا لن نجد صعوبة في الوقوف على السبب الحقيقي لتخلف الأمة الإسلامية وتدهور مستوى التعليم في مدارسها وجامعاتها ، على كثرتها ووفرة إمكاناتها . لن يكون لهذا التعليم دور مؤثر في ابتعاث النهضة الحضارية المنشودة إلا إذا تحددت أهدافه في « تأصيل الثقافة الإسلامية وتجديدها في ضوء المعاني الربانية لغايات التربية الإسلامية » ، وإلا إذا استحدثت صيغة جديدة للتطوير والإصلاح تستند في سياستها إلى المنهج الإسلامي القويم وتؤمن بدور العلم والتقنية في ربط المجتمع الإسلامي بواقع الحياة المعاصرة . وهذا يتطلب في المقام الأول إسهام العلماء والمفكرين الإسلاميين في مختلف التخصصات المعرفية للوصول إلى تصور واضح ومتكامل لأسلمة نظام التعليم العام وصياغة نظرية ومنهجية إسلامية عملية للتربية الإسلامية في الأساليب والوسائل المطلوبة لبناء المدرسة العملية الإسلامية المتميزة ، على أن يكون البدء بأسلمة المناهج الدراسية طريقاً إلى وحدة المعرفة الإسلامية في التعليم وبناء الشخصية الإسلامية المعاصرة^(٣١) . عندئذ فقط ينكسر حاجز الجمود فيما يمكن أن يسمى بنظام التعليم السلمي ، وتزول حالة التشاؤم واللاجدوى من ثقافة مستسلمة ، وتنتقل الأمة إلى وضع جديد، يحدوها الأمل والتفاؤل بنهضة حضارية جديدة تحقق إرادة الله في ترقية الحياة على الأرض ، وترسي قواعد المنهج الإلهي الذي يتناسق مع الناموس الكوني العام .

(ب) الفكر العلمي وتجربة التدريس الفلسفي في مصر :

١ - مدى إسلامية الموقف النظري للمنهج المدرسي في الفترة ١٩٥٣ - ١٩٨٨ .
نتقل الآن إلى محاولة استكشاف مدى التطابق والاتساق بين الفكر الإسلامي وتطبيقه في سياسة التعليم العام ، وذلك من خلال جزئية محددة تتعلق بنصيب العلم والفكر العلمي في تجربة التدريس الفلسفي في المرحلة الثانوية من التعليم العام بمصر . وأهمية اختيار مادة الفلسفة بالذات في هذه المرحلة من التعليم دون غيرها تكمن في قدرتها على تقديم إجابات مقنعة لكثير من التساؤلات الفكرية التي تشغل أذهان الشباب حول قضايا جوهرية في الحياة وإذا ما أحسن اختيار المنهج الفلسفي بما يتناسب مع القدرة العقلية لهؤلاء الشباب في هذه المرحلة الهامة من عمرهم ، فإن هذا يسهم إلى حد كبير في بلورة توجههم الفكري وتعميق المفاهيم والقيم التي يراودهم أن تشرّبها نفوسهم وعقولهم^(٣٢) . وأما عن دور العلم والفكر العلمي في هذا المجال فهو ضرورة تتطلبها روح العصر وظروف الواقع ومتطلبات النهضة

الحضارية . ونظراً لما تتميز به الفلسفة من فكر نظري وما تمتلكه من مفاهيم مجردة فإنها تساعد - إذا ما أريد لها ذلك - على أن يأخذ التلاميذ بالمنهج العلمي وتكون لديهم اتجاهات إيجابية نحو العلم والعلماء . وحتى إذا لم يواصلوا تعليمهم بعد ذلك ، أو أنستهم شواغل الحياة العملية مادة الموضوع العلمي الذي درسوه ، يبقى لهم منهج النظر وأسلوب التفكير المنهجي الذي تتطلب استخدامه طبيعة العصر في شتى مجالات الحياة . والتفكير العلمي فوق كل هذا مطلب إسلامي تنغياه التربية الإسلامية ، باعتباره الأساس في تكوين العقلية الإسلامية وبناء شخصية الإنسان المسلم ، حثت عليه آيات القرآن الكريم ودعت إليه الأحاديث النبوية الشريفة ، ومارسه المسلمون الأوائل في كنف الإيمان بالخالق الواحد ، فصنعوا به ومنه حضارة زاهرة تزهو على كل الحضارات .

وإذا ما سلمنا باعتبار هذا الذي فصلناه سابقاً يمكن أن يكون تصوراً إسلامياً مقبولاً لطبيعة الموقف النظري الذي يجب مراعاته عند بناء المنهج المدرسي ، فإن مشكلة هذه الجزئية من الدراسة تتحدد في الإجابة عن السؤال التالي :-

ما مدى اتفاق أو اختلاف منهج تدريس الفلسفة للثانوية العامة في مصر بالنسبة للتصور الإسلامي الذي حددناه لطبيعة الموقف النظري للمنهج المدرسي ؟

والإجابة على هذا السؤال لن نبدأها من فراغ ، فقد سبق أن تناولت إحدى الدراسات التربوية^(٣٣) موضوع تدريس الفلسفة في مصر لطلاب المرحلة الثانوية من خلال مناقشة ثلاثة نصوص في الفلسفة على مدى ثلاثين عاماً هي :

١ - كتاب « دروس في تاريخ الفلسفة » لطلاب السنة التوجيهية ، تأليف د . إبراهيم مذكور ، ويوسف كرم ، طبعة ١٩٥٣ .

٢ - كتاب « الفلسفة » ، تأليف د . سعيد إسماعيل علي ، للصف الثالث الثانوي ، القسم الأدبي ، القاهرة ١٩٧٠ .

٣ - كتاب « مسائل فلسفية » للصف الثالث الأدبي ، تأليف د . زكي نجيب محمود وآخرين ، القاهرة ١٩٨١ .

ولقد تبين لنا من تلك الدراسة أن الباحث كان يهدف إلى أن يقدم تحليلاً داخلياً لهذه النصوص الثلاثة منهجياً وأبستمولوجياً من خلال القيام بدراسة مقارنة فيما بينها في سياق الوضع السياسي والاجتماعي السائد في كل مرحلة من تلك المراحل الثلاث ، ولكن ضيق المجال على حد زعمه - لم يسمح بدراسة تفصيلية لتلك العناصر في النصوص الثلاثة ، واكتفى بتحديد بعض الملاحظات والمؤشرات العامة^(٣٤) . ولهذا جاءت تلك

الدراسة في مجملها مبتسرة ، فضلاً عن أنها في تناولها للموقف النظرى الذى حددته لنقد النصوص الفلسفية اعتمدت على الجانب أو المدخل الأيديولوجى فى المقام الأول دون الأخذ فى الحسبان مختلف جوانب الموقف النظرى للمنهج المدرسى والمتمثلة فى كيفية معالجة المعرفة فى ميدان الفلسفة بشكل يخدم كلاً من المتعلم والمجتمع معاً^(٣٥) .

وقد انتهت الدراسة إلى اعتبار ما جاء فى الكتاب الأول جنوحاً إلى الجانب الروحى وتشكيكاً فى الجانب العلمى وتشويهاً للجانب المادى ، ووصل الأمر إلى مستوى تغييب بعض الحقائق الفلسفية تدعيماً لهذا الجنوح الروحى ، ووقف عرض تاريخ الفلسفة عرضاً كلاسيكياً عند كانط ولم يتعده .

وحصل الكتاب الثانى على بعض الثناء النسبى حيث أوضحت الدراسة اختياره لثلاث مشاكل ذات دلالة هى : مشكلة الشك واليقين ، ومشكلة الحرية الإنسانية ، ومشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وكيف واجهها المثاليون والبرجماتيون والماديون . وأوضحت الدراسة أن الكتاب يغلب عليه البعد القومى ويستند فى حكمه على مختلف المشاكل الفلسفية إلى ميثاق العمل الوطنى الذى صدر فى مصر عام ١٩٦٢ .

أما الكتاب الثالث فقد وصفته الدراسة بأنه تميز بالتناول التعليمى المبسط الواضح لبعض المسائل الفلسفية ، والجمع بين منهجى الكتائين السابقين ، أى التاريخ وعرض المسائل الأساسية . وأوضحت الدراسة أن الكتاب تجنب الدخول فى الإشكالات النظرى ، وهو من مهام الفلسفة ، وتجاهل أثر ذلك على منهج التفكير عند الطلاب . كما أظهرت الدراسة تحيز الكتاب إلى المذهب البرجماتى ووصفه بأنه « منهج مرن وليس محدوداً ويصلح تطبيقه فى الفلسفات المختلفة »^(٣٦) ، واعتبرت هذه دعوة ضمنية إلى التغميم الشامل للفلسفة البرجمانية . وفى تعليق للمؤلف الرئيسى لهذا الكتاب على تلك الآراء ذكر أنه أعد خطة الكتاب بسرعة البرق وأن الكتاب لم يحسن عرضه ، ووافق الأستاذ العالم على نقده ، لكنه اعترض على هجومه بسبب النظريات الاجتماعية التى يقول بها وقال : هذا هوس ، ووصفه بأنه متسلط عليه فكرة مسبقة ، واستعاذ بالله ممن تركبهم أفكار مسبقة^(٣٧) .

وأياً ما كان الأمر ، فإننا نتفق مع ما جاء فى هذه الدراسة من وصف مشترك للنصوص الثلاثة ، يجمع بينها أنها جاءت فى أغلب الأحيان ذات طابع توفيقى ، إما بين الدين والفلسفة

كما في الكتاب الأول ، وإما بين الدين والقومية وبقية المذاهب الفلسفية (باستثناء الفلسفة المثالية) كما في الكتاب الثاني ، وإما بين الإسلامية والعربية والبرجماتية التبشيرية كما في الكتاب الثالث . وهذه السمة التوفيقية تلقى بظلالها على النصوص الثلاثة وتجعلها بعيدة ، بدرجات متفاوتة ، عن التصور الإسلامي للموقف النظري الذي حددناه للمنهج المدرسي في مادة الفلسفة ، وخاصة فيما يتعلق بتأصيل غاية التربية الإسلامية الأسمى والتركيز على منهج التفكير العلمي انطلاقاً من المبادئ الإسلامية واحتكاماً إليها وسموها بها .

٢ - مدى إسلامية الموقف النظري للمنهج المدرسي الحالي ٨٨/٨٩ :

الكتاب الحالي بعنوان « الفلسفة ومشكلات الإنسان » للصف الثالث الثانوي (أدبي)^(٣٨) .

يبدأ الكتاب بصورة الغلاف لوجه الفيلسوف اليوناني « أفلاطون » بريشة فنان عصر النهضة رافائيل . ويعالج في فصوله المختلفة أربع مشكلات أساسية ذات دلالة هامة في المجتمع الحديث هي :

أولاً : مشكلة التفكير الفلسفي وارتباطه بالإنسان والمجتمع .

ثانياً : مشكلة الشك واليقين .

ثالثاً : مشكلة الحرية الفردية .

رابعاً : مشكلة الإلزام الخلقى .

وإني أعترف منذ البداية أن الدخول في مجال النقد عموماً عملية صعبة ومعقدة لما تتضمنه من زوايا عديدة متشابكة ، لكنني سأقصر عرض وجهة نظري على ما يتصل من الموضوع بمجال اهتمامي بالفكر العلمي عموماً ، والفكر العلمي الإسلامي على وجه الخصوص . وإذا ما حاولنا مناقشة المحتوى المعرفي لهذا الكتاب من هذه الزاوية ، وفي ضوء الموقف النظري الإسلامي للمنهج المدرسي على نحو ما فصلناه آنفاً ، ونحدده الآن في السؤال : ما مدى اتفاق أو اختلاف منهج تدريس الفلسفة الحالي للثانوية العامة في مصر مع إسلامية الموقف النظري للمنهج المدرسي ؟

فإن الإجابة نوجزها في النقاط الآتية :

١ - في الباب الأول ركز الكتاب في معالجته لمشكلة التفكير على التفكير لفلسفي فقط وارتباطه بالإنسان والمجتمع ، ولم يفسح مكاناً مناسباً لخصائص التفكير العلمي السليم باعتباره مطلباً إسلامياً في المقام الأول ، ومنهجاً ضرورياً ملازماً للإنسان ، وخاصة في عصر يشكل

العلم فيه عاملاً حاسماً في رسم صورة المجتمع . والقرآن الكريم يبحث في كثير من آياته على جعل الإيمان لحمية في نسيج محكم سداه علوم الكون والحياة^(٣٩). وأبسط قواعد التعليم تقتضى أن يتعرف الطلاب على الفروق المميزة بين سمات المعرفة العلمية والتقنية وخصائص التفكير الفلسفى ، مع الوقوف على حدود وجدوى كل منها ، وفهم جوهر المفاهيم الأساسية وتطورها مع النمو المعرفى .

وعندما ضرب المثل بظاهرة « البرق والرعد » كمثال توضيحي لتنوع واختلاف أساليب التفكير لم يراع النواحي المميزة لمنهجية التفكير العلمى في تفسير الظاهرة ، كما أن التعليل العلمى للظاهرة جاء موجزاً وصيغ بأسلوب غير دقيق ، ولم تتضمن قائمة المراجع لهذا الباب أى كتاب علمى يرجع إليه الطالب . بل إن الطالب يعرف من قراءته العامة أو من زميله في القسم العلمى أن النشاط الكهربى داخل السحب ينشأ عنه حدوث تفريغات كهربية بين جزئين من السحاب الواحد ، أو بين السحاب والأرض أو بين سحابين مختلفين ، تظهر على صورة شرارات هائلة ، تعرف بالبرق وتستنفد في ذلك كميات ضخمة من الطاقة الكهربائية ، تؤدي إلى كثير من التدمير والتخريب إذا كان التفريغ بين السحاب والأرض . أما كل ما أورده الكتاب لتفسير هذه الظاهرة فهو جملة غير مفيدة علمياً وخلع عليها صفة القانون العلمى الذى يعزى الظاهرة إلى التقاء «الموجات الكهربائية بعضها مع البعض الآخر في الجو»^(٤٠).

وفى رأى أن هذا الباب كان فرصة مناسبة للإفاضة في خصائص الأسلوب الدينى والعلمى ، وتعويد الطالب على اكتشاف خصائص كل منها ، طبعاً بالإضافة إلى الأسلوب الفلسفى ، كما أن موضوعات هذا الباب أقرب موضوعات الفلسفة إلى مستوى تفكير الطالب في هذه المرحلة من عمره ، والتركيز على تأكيد وتأصيل المفاهيم الفكرية الأساسية يفيد كثيراً في تشكيل العقلية العلمية لدى الطلاب .

ومن ناحية أخرى ، قطعت العلوم المعاصرة ، وبخاصة علم الفيزياء وعلم الفلك والميكانيكا السماوية وأبحاث الفضاء والكمبيوتر شوطاً كبيراً في البحث في قضايا معنوية كانت من قبل حكراً على ميدان الفلسفة ، مثل البحث في أصل الكون وأصل الحياة وغيرهما ، وأصبح ما يسمى بالميتافيزيقا الفيزيائية وصفاً ينطبق على الأبعاد الخفية وأصغر الجسيمات الأولية داخل النواة كما ينطبق على أبعد المجرات التى تسبح في فضاء الكون السحيق . وأوحى هذا التحليل الجديد لمادة الكون بأن الفاصل بين ما هو « مادي » وما هو « لا مادي » أو شك أن يزول ،

فالمادة والطاقة مثلاً بصورها المختلفة وجهان لعملة واحدة . ومن هنا فإن ما يخلص إليه الكتاب من « أن موضوع الفلسفة كلى معنوى مجرد ، بينما موضوع العلم جزئى حسى مادى »^(٤١) قد يكون مناسباً فى مراحل معينة من تطور الفكر العلمى والفلسفى ، لكنه لا يتفق مع فلسفة العلوم المعاصرة .

ومن ناحية ثالثة أورد الكتاب فى تعليقه على صورة لفيثاغورث فى صفحة ١٦ أنه صاحب النظرية الهندسية التى تنسب حتى الآن إلى اسمه ، وربما كان مفيداً أن يعرف الطالب مضمون هذه النظرية الأساسية وتطبيقاتها . ولنا أن نقدر الأثر التربوى على عقلية الطالب إذا علمنا أن أساس هذه النظرية يعود إلى قدماء المصريين الذين توصلوا إلى معادلة على الصورة : $س٢ + ص٢ = ١٠٠$ ، $ص = \frac{٣}{٤} س$ حيث $س = ٨$ ، $ص = ٦$ وتتصل هذه المعادلة اتصالاً مباشراً بالحل الهندسى للعلاقة الأبسط بين الأعداد ٣ ، ٤ ، ٥ فى مثلث قائم الزاوية حيث صاغ منها فيثاغورث النظرية المشار إليها فى حساب المثلثات والتى تنص على أن المربع المنشأ على الوتر فى المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين . ويزداد الأثر التربوى الإيجابى على عقلية الطالب إذا علم أن علماء الحضارة الإسلامية ، وبخاصة ثابت بن قرة ، استطاعوا تعميم نظرية فيثاغورث لأى مثلث ، وهى الحالة التى يدرسها الطلاب حالياً فى تعليمهم العام وربما لا يعرفون عن تاريخها إلا أنها تنسب فقط لفيثاغورث . ونفس الشئ يمكن أن يقال عن تأصيل نظرية الجاذبية المنسوبة إلى نيوتن فى صفحة ٣٠ ، وتصحيح تاريخها بإبراز دور علماء الحضارة الإسلامية من أمثال الخازن وابن الهيثم والبيرونى والهمداني وغيرهم فى كشف مفهوم الجاذبية الأرضية .

٢ - تغلب على الكتاب فى مواضع كثيرة - شأنه شأن الكتب السابقة عليه - السمة التوفيقية التى تطمس معالم الرؤية الواضحة للتصور الإسلامى السليم وميزته على كل التصورات الدينية والفلسفية الأخرى . فقد ظهرت هذه التوفيقية مثلاً عند الحديث عن الأسلوب الدينى عامة فى ص ١٢ ، ص ٣٤ ، دون النظر إلى نوعية الدين . واقتصر تعريف الأسلوب الدينى على أنه يربط الظواهر الطبيعية بتفوق قدرة الله مقارنة بعجز الإنسان فى صنع مثلها . وما يستتبع ذلك من محاولة فهم هذه الظواهر التى تؤدى إلى ازدياد إيمان الإنسان بالله وبقدرته وعظمته تعالى . وفى هذا التعميم إجحاف بالإسلام الذى أنزله الخالق الواحد ليقود حركة الكون والحياة إلى قيام الساعة ، والذى جاء بالمنهج الإلهى الشامل الذى يوجب كل منهج آخر مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾

ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴿ [سورة الأنعام : ١٥٣] .

كذلك ظهرت سمة التوفيقية بين الإسلام والقومية أو العربية في مواضع كثيرة من الكتاب . فقد جاء في صفحتي ٧ ، ٨ من المقدمة : « ودعما للانتفاء الفكري القومي عند الطلبة ومنعاً لاتجاههم نحو اعتناق أى فكر أجنبي أثناء أو بعد دراستهم للمذاهب الفلسفية المقررة في المنهج والكتاب ، اتبعنا منهجاً واضحاً ومحدداً في هذا الشأن ، نرجو أن يركز عليه المعلمون بدقة أثناء التدريس ، ويتمثل في اتخاذ النظرة النقدية للتعقيب بها على المذاهب الفلسفية ، بدلاً من الاكتفاء بعرض تلك المذاهب بطريقة موضوعية دون نقد أو تعليق » .

وفي الصفحات من ٥٢ إلى ٥٦ حددت سمات النظرة النقدية العربية في :

(أ) النظرة إلى المذاهب الفلسفية في ارتباطها بنشأتها .

(ب) رفض الحلول الغربية والمذاهب الأجنبية للمشكلات الفلسفية لأنها ثمار لتربة

اجتماعية أجنبية ، والبحث عن حلول عربية للمشكلات الفلسفية^(٤٢) .

(ج) التوسط والاعتدال كأساس عام للموقف الفلسفي العربي .

وتستخدم هذه الطريقة النقدية في عرض المشكلات الفلسفية والتعقيب عليها من وجهة النظر العربية ، فنجد الشك المنهجي في الحضارة الإسلامية (ص ٩٦) ، وموقف مجتمعنا العربي من مشكلة الحرية (ص ٢١٤ - ٢١٦) ، وتكامل الإلزام الخلقى من وجهة النظر العربية (ص ٢٦٠) .

والتساؤل الذي نطرحه الآن هو : هل توجد فعلاً لدينا فلسفة عربية ؟

والإجابة نستقيها من حوار دار بين أحد المستشرقين وفيلسوف عربي معاصر أورده في كتابه الذي اختير ضمن المراجع العربية المختارة تحت رقم ١١ ص ٦٢ (عبد الغفار مكاوي ، علم الفلسفة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٨١ ، ص ١١١) . جاء في هذا الحوار : « سألتني يوماً أحد المستشرقين : هل عندكم مذاهب فلسفية ؟ قلت بصراحة أخافتنى : لن تجد مذهباً مغلقاً ولا مفتوحاً ، ربما عثرت على اجتهادات طيبة لدى رواد النهضة الحديثة وعند معظم المشتغلين بالتفكير والتعليم الفلسفي في بلادنا العربية ، ولكنها لا تزال تقف على أرض تهتز بين تمثل تراثنا وعرض التراث المعاصر . قال : ولماذا تخشى الاهتزاز ؟ أليست هذه هي حال كل الشعوب والحضارات ؟ قلت ضاحكاً : صدقت ، ولكنها عندنا تصيب بالدوار وتهدد بالزلازل . سأل وهو يقطب وجهه : فأين أجد بنور الفلسفة العربية ؟ قلت :

ربما تلمس بذورها الكامنة في ضمير الشعب : في عاداته وتقاليده ، وأمثاله وحكاياته ، ومواويله وبكائياته ، وربما تلمح خطوطها البعيدة أو خيوطها الرقيقة عند الشعراء والكتاب . ولكنها ستحتاج إلى النساج الذى تنتظره . قد يأتى أو لا يأتى . هذا شيء لا نعلمه ، ولكن الذى يجب أن نعمل من أجله هو تهيئة النول الصالح وإعداد خيوط الغزل من القطن والصوف والحرير . ترى لو رجع الطالب إلى هذا المرجع المشار إليه في كتابه المقرر واطلع على هذا الحوار ، هل سيظل مقتنعاً بوجود فلسفة عربية ؟! أما عن أوجه التناقض بين السمتين الثانية والثالثة والخلط بين وسطية الإسلام ورفض الواقع المعاصر فحدث ولا حرج !

وإذا كان لنا من تعليق على هذه الصفة التوفيقية التى تتسم بها مناهج الفلسفة عموماً فإننا نرى أنها انعكاس لحالة الحيرة والقلق التى تسود ساحة الفكر العربى بين الأصالة والمعاصرة ، والبعد عن منح الإسلام المتكامل والمؤهل لأن يكون موضع تأمل عميق في عقلية إنسان العصر . إن قوة الفكر الإسلامى الحقيقية لا تتوافر إلا من وضوحه واتساقه وإعلاء قيمته وتحديد غايته . وفي اعتقادى أن الدعوة إلى فلسفة قومية تصبح بلا معنى إذا ما كان هناك نظرية إسلامية متكاملة في التفكير والحرية والأخلاق والمعرفة وغيرها من مشكلات الإنسان .

٣ - يحتوى الكتاب بين ثناياه على بعض المفاهيم التى توحى للطالب بتصورات غير إسلامية : مثال ذلك ما يبدأ به من تقرير ما يقال من أن الإنسان حيوان ناطق أو مفكر (ص ١١) . وكثيراً ما يحلو للفلاسفة أن يطلقوا صفات على الإنسان الحيوان تتغير بتغير العصور ، كالإنسان حيوان له تاريخ أو ذاكرة ، والإنسان حيوان تكنولوجى ، والإنسان حيوان اجتماعى وغيرها . والتصور الإسلامى يقضى بأن الإنسان خلقه الله إنساناً وكرمه على سائر المخلوقات بالعلم ، وينسحب لفظ الحيوان في حقيقة الأمر على كل شيء حى ، فكل ذى روح حيوان . لكن إقران صفة الحيوانية بالإنسان قد توحى لدى الطالب ببعض المعانى التى لوثت ثقافتنا الإسلامية عندما شاعت نظرية التطور لداروين ونظرية التحليل النفسى لفرويد . كما أن التعرض لبعض المشاكل الفلسفية وآراء الفلاسفة في العلم الإلهى والخلق من العدم والخلود وغيرها قد لا يناسب تفكير طلاب يدرسون الفلسفة لأول مرة . والأفضل هو ترسيخ المفاهيم الإسلامية الواضحة من القرآن والسنة في نفوسهم وعقولهم ، والبعد عن كل ما يثير الشك لديهم في أمر العقيدة والإيمان بالله . وقد كان الإمام الغزالى يرى أن بعض الحقائق الكبرى من النوع الكلامى أو الصوفى لا يمكن كشفها لجماهير العامة دون أن ينشأ عن ذلك ضرر

وفساد ، وإنما ينبغي أن يعطى كل فرد من حقائق الدين بقدر ما يحتمل عقله . ولهذا ندعو إلى الحذر الشديد عند تناول القضايا المتعلقة بالحرية والإرادة ، والجبر والخلق ، وغيرها ، فالعملية التعليمية متعددة العناصر ، وليس المنهج الدراسي إلا واحد من هذه العناصر .

٤ - الكتاب في مجمله جهد علمي كبير ، لكن حجمه الذي يقع في ٢٨٧ صفحة قد يمثل بعض العبء على القدرة الاستيعابية للطلاب ، وخاصة بعد ما لوحظ من مقدمة الكتاب أن تأليفه قد روعي فيه أن لا تكون المعلومات والمادة العلمية الواردة فيه هدفاً لذاته ، ومن الخطأ التركيز أثناء التدريس على حفظ المعلومات المتضمنة في الكتاب . وهذا من شأنه أن يحدث بعض الخلل في التوازن المطلوب عادة بين أهم عناصر الموقف النظري للمنهج المدرسي متمثلة في مربع أضلاعه اليميات الأربعة : «المعرفة ، والمتعلم ، والمجتمع ، والمدة الزمنية» ، كما أنه يتيح المجال للاختلاف بين مدرسي الفلسفة حول ما يحفظ وما يقرأ وما يترك من أجزاء المقرر ، وبالتالي فإنه يؤدي إلى اختلاف في القدر المشترك من التحصيل المعرفي Common Learning الذي يسأل فيه الطلاب في امتحان آخر العام .

خاتمة :

تقتضى أمانة البحث العلمي أن نشير إلى وجه القصور في دراستنا الحالية من حيث إنها تتناول موضوعاً كبيراً يتعلق بتجربة التدريس الفلسفي في العالم العربي من خلال جزئية صغيرة تتعلق بنصيب الفكر العلمي من المنهج المدرسي في مصر . وليس هناك من شك في أن النتائج التي توصلنا إليها من تحليل هذه الجزئية الصغيرة لا يمكن أن نخلع عليها صفة التعميم إلا إذا امتدت الدراسة واتسعت بشكل منهجي لإحصائي يشمل كل عناصر الموضوع منذ بداية تدريس الفلسفة في مدارس وجامعات العالم العربي عندئذ سوف يساعد التقييم الشامل لتجربة التدريس الفلسفي في ضوء التصور الإسلامي الواضح للمنهج المدرسي على اقتراح أفضل المناهج الممكنة في هذا الصدد .

على أن الطريقة النقدية التي اتبعناها في طرح الموضوع ومناقشته يرجى لها أن تسهم في جذب انتباه أكبر عدد ممكن من الباحثين لتناوله بمداخل متنوعة في إطار تنظير إسلامي رشيد يؤمن بدور العلم والتعليم ، من حيث البنية والمنهج ، في تحقيق غايات التربية الإسلامية السليمة . ولسوف ينتج - بمشيئة الله - من التلاقح المستمر بين تاج الباحثين وخبراتهم أن يتبلور الفكر العلمي السليم واضحاً نقياً يثرى نهضتنا الإسلامية المنشودة .

الهوامش

- (١) مختصر تفسير ابن كثير ، ج ١ ، ص ٤٩ - ٥٢ .
- صفوة التفاسير ، ج ١ ، ص ٣٤ ، ط ١ (١٩٨١) .
- (٢) د . عبد المجيد عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، القاهرة ١٩٧٦ .
- د . يحيى هويدى ، مقدمة في الفلسفة العامة ، القاهرة ١٩٧٤ .
- د . أحمد قزاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .
- (٣) لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى :
 - سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ .
 - د . عبد الحليم محمود ، الإسلام والعقل ، دار المعارف ١٩٨٥ .
 - د . عبد المقصود عبد الغنى ، قضية الدين بين أنصاره وخصومه ، دراسة منشورة بحوليات كلية دار العلوم ، (ص ١٥٧ - ١٩٤) ، العدد العاشر ١٩٨٣ .
- (٤) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ .
- د . يوسف القرضاوى ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٨٥ .
- د . على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء الأول ، دار المعارف ١٩٨١ .
- د . عبد الغنى عبود ، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة ، دار الفكر العربى ١٩٨١ .
- (٥) أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، رسائل فلسفية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٨٢ .
- (٦) ابن القفطى ، أخبار الحكماء ، ص ٢٤١ ، دار الآثار ، بيروت .
- (٧) د . جلال محمد موسى ، منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٢ .
- د . أحمد قزاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٣ .
- (٨) د . إبراهيم مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، الجزء الثانى ، دار المعارف ، ١٩٨٣ .
- (٩) د . أحمد قزاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .
- د . عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، القاهرة ١٩٨٠ .
- (١٠) د . أحمد قزاد باشا ، فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى . دراسة تحليلية مقارنة فى المنهج العلمى ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ٤٩ ، ١٩٨٧ .
- وأيضاً ، دراستنا « نحو صياغة إسلامية العلم والتقنية » ، مجلة المسلم المعاصر ، ع ٥٤ ، ١٩٨٩ .
- د . على سامى النشار ، المرجع السابق ، (ص ٣٥ - ٤٥) .
- عبد الحليم الجندى ، القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، دار المعارف ١٩٨٤ .
- سليمان الخطيب ، أسس مفهوم الحضارة فى الإسلام ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٨٦ .

- (١١) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، (٤ - ٤٢) .
- (١٢) د . أحمد قوّاد باشا ، خصائص المنهج العلمى فى التراث الإسلامى ، مجلة الأزهر ، صفر ١٤٠٩ هـ سبتمبر ١٩٨٨ م .
- (١٣) عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية .
- (١٤) لا يتسع المجال هنا لتفنيد أوجه الخلاف بين المفكرين والمؤرخين ، إسلاميين وغير إسلاميين ، حول تعريف العرب والحضارة العربية والفلسفة العربية وتعريف المسلمين والحضارة الإسلامية والفلسفة الإسلامية ، وكذا خلافهم حول حقيقة الدور الذى أسهمت به حضارة الإسلام فى تاريخ البشرية ولجوء البعض منهم إلى اعتبارات عنصرية أو خصومة دينية أو مذهبية قدر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة ، وأن تمتد بعض آثارها إلى عصرنا الحالى . انظر فى ذلك على سبيل المثال : هـ . موسى ، ميلاد العصور الوسطى ، الترجمة العربية ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٧ وأيضاً المراجع السابقة : سيد قطب ، د . إبراهيم مذكور ، د . على سامى النشار ، د . عبد الحليم متصر ، د . أحمد قوّاد باشا ، سليمان الخطيب ، د . عبد الغنى عبود . يمكن الرجوع كذلك إلى : د . محمد الببى ، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، مكتبة وهبة ١٩٨٥ ، وأيضاً :
- د . محسن عبد الحميد ، أزمة المثقفين تجاه الإسلام فى العصر الحديث ، دار الصحوة ١٩٨٤ .
- الإمام عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف ١٩٨٤ .
- (١٥) د . جون ديكنسون ، العلم والمشتغلون بالبحث العلمى فى المجتمع الحديث ، عالم المعرفة ، (١١٢) الكويت ١٩٨٧ .
- د . معن زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربى ، عالم المعرفة (١١٥) ، الكويت ١٩٨٧ .
- (١٦) مصطفى طية ، الثورة العلمية والتكنولوجية والعالم العربى ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ١٩٨٣ .
- د . أحمد قوّاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية ، المسلم المعاصر عدد ٥٤ . ١٩٨٩ .
- (١٧) د . أحمد قوّاد باشا ، الإنسان وأبحاث الفضاء الكونى ، مجلة الأزهر ، ديسمبر ١٩٨٨ .
- (١٨) هترميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة د . قوّاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٥ .
- د . يحيى هويدى ، المرجع السابق .
- د . أحمد قوّاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، انظر أيضاً دراستنا حول « الإسلام وفلسفة العلم المعاصر » فى كتاب « الثقافة الإسلامية » (بالاشتراك) ، منشورات جامعة صنعاء ١٩٨٦ .
- يمكن كذلك الوقوف على وجهة نظر تفسيرية لأهمية العلوم الطبيعية فى الفكر الفلسفى والأيدىولوجى عامة فى : محمد عابد الجايرى ، نقد العقل العربى ، تكوين . نقل العربى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٤ .
- (١٩) أول من أطلق هذه التسمية هو المفكر البريطانى المعاصر «سنو» C.snow الذى قسم المثقفين إلى مجموعتين لكل منهما ثقافة : مجموعة العلماء ومجموعة الأدباء أو الإنسانين . (انظر : د . قوّاد زكريا ،

- التفكير العلمي ، ص ٣١٣ ، الطبعة الثالثة ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٨ م .
- (٢٠) سوف تتناول هذه النظرية من مختلف جوانبها في دراسات مستقلة بإذن الله ، ونهيب بغيرنا أن يعاون في إبرازها وتعميق مجالاتها . انظر في ذلك مؤلفاتنا التي سبقت الإشارة إليها .
- (٢١) مصطلح « التعليم العام » هو الترجمة العربية لمصطلح General Education ، ويعنى ذلك التعليم المقصود الذي يراد به تزويد مجموعة معينة من الطلاب بمنهج محوري عام ، يتألف من مجموعة من المعارف والمهارات والقيم ، وتكون له مقتضيات في كل مراحل التعليم : الابتدائي والثانوي والعالى والجامعى ، ويكون هدفه الأسمى تأكيد الهوية الثقافية وتجديدها . لمزيد من التفاصيل راجع : — د . أحمد المهدي عبد الحليم ، نحو اتجاهات حديثة في سياسة التعليم العام وبرامجه ومناهجه ، عالم الفكر ، المجلد التاسع عشر ، العدد الثاني ، (ص ١٧ - ٤٦) ، الكويت ١٩٨٨ .
- (٢٢) كان إطلاق الاتحاد السوفيتي للقمر الصناعى (سبوتنيك) في عام ١٩٥٧ إيذاناً ببدء عهد جديد في أبحاث الفضاء الكونى ، ويمثل تحدياً علمياً للولايات المتحدة الأمريكية التى واجهته بإنشاء وكالة الفضاء الأمريكية وتحديد هدف لها يتمثل في إنزال إنسان على سطح القمر بنهاية الستينات ، وقد تحقق ذلك فعلاً في رحلة أبوللو ١١ عام ١٩٦٩ .
- (٢٣) د . يوسف عبد المعطى ، أمة معرضة للخطر ، مكتب التربية العربى لدول الخليج ، الرياض ١٩٨٤ ، د . محمد أحمد الرشيد ، التربية ومستقبل الأمة العربية ، عالم الفكر ، المجلد التاسع عشر ، العدد الثاني ، الكويت ١٩٨٨ .
- (٢٤) عن د . أحمد المهدي عبد الحليم ، المرجع السابق ، (ص ١٨ ، ١٩) .
- (٢٥) مكتب اليونسكو الإقليمى للتربية في البلاد العربية ، التربية الجديدة ، العددان ٤٠ ، ٤١ ، السنة الرابعة عشرة ، ١٩٨٧ .
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، استراتيجية تطوير التربية العربية ، ١٩٧٩ .
- (٢٦) كوزم ، فيليب ، ترجمة حرنى ، محمد خيرى وآخرين ، أزمة العالم في التعليم من منظور الثمانينات ، الرياض : دار المريخ ١٩٨٧ ، عن د . أحمد المهدي عبد الحليم ، المرجع السابق ، ص ٢٠ .
- (٢٧) انظر على سبيل المثال : — د . سعيد إسماعيل على ، أصول التربية الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٧ . — د . محمد منير مرسى ، أصول التربية الثقافية والفلسفة ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٩ . — على خليل أبو العينين ، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم ، دار الفكر العربى ١٩٨٠ . — د . حمدى أبو الفتوح عطيفة ، تصور مقترح لأسلمة خطط دراسة العلوم المدرسية في العالم العربى والإسلامى ، دراسة منشورة ، الإسكندرية ١٩٨٢ . — د . سيد أحمد عثمان ، المسئولية الاجتماعية والشخصية المسلمة ، دراسة نفسية تربوية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ .
- (٢٨) لمزيد من التفصيل حول المعانى الربانية وأثرها في بلوغ غايات التربية الإسلامية يمكن الرجوع إلى : — د . يوسف القرضاوى ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٨٥ .

- سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ .
- (٢٩) د . عبد الحليم محمود ، الإسلام والعقل ، (ص ٢٠٩) ، ط ٢ ، دار المعارف ١٩٨٥ .
د . أحمد فؤاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية . المسلم المعاصر ، ع ٥٤ ، ١٩٨٩ .
- (٣٠) د . زغلول راغب النجار ، قضية التخلف العلمى والتقنى فى العالم الإسلامى المعاصر ، كتاب الأمة ١٩٨٨ .
- (٣١) راجع سلسلة إسلامية المعرفة التى يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات ، ١٩٨٦ .
- كذلك شهدت ساحة الفكر الإسلامى خلال العقدين الأخيرين تزايداً ملحوظاً فى الإسهامات الداعية إلى إسلامية المعرفة ، وإن كان نصيب العلم منها لا يزال مفتقداً ، اللهم إلا من بعض الاجتهادات الفردية المتناثرة التى تهتم بالتأريخ لثراث المسلمين العلمى والتأصيل لمنهجية الفكر العلمى الإسلامى ، مثل :
- قدرى حافظ طوقان ، العلوم عند العرب ، القاهرة ١٩٦٠ .
- عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت ١٩٧٧ .
- عبد الحليم متصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، القاهرة ١٩٨٠ .
- أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٣ .
- وأيضاً ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .
- عبد الحليم الجندى ، القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، دار المعارف ١٩٨٤ .
- مصطفى حلمى ، مناهج البحث فى العلوم الإسلامية ، مكتبة الزهراء ١٩٨٤ .
- (٣٢) فى المرحلة الثانوية يمكن القول بأن الطلاب يقفون من حيث السن على نهاية مرحلة المراهقة ، والتعرف على التجارب والدراسات والنظريات فى مجال النمو المعرفى يفيد كثيراً فى تفهم خصائص التفكير المنطقى وطبيعة التراكيب العقلية المميزة لهذه المرحلة من مراحل النمو العقلى ، ومن ثم يساعد على اختيار المضمون المعرفى المناسب فى المناهج الدراسية المختلفة .
- انظر على سبيل المثال : د . لىلى كرم الدين ، خصائص التفكير المنطقى فى نظرية جان بياجيه مجلة علم النفس ، الهيئة المصرية للكتاب ، (ص ٢٨ - ٤٦) ، العدد الثامن ، ١٩٨٨ .
- (٣٣) محمود أمين العالم ، ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف فى منهج تدريس الفلسفة الثانوية العامة فى مصر ، دراسات تربوية ، الجزء الأول ، نوفمبر ١٩٨٥ ، (ص ٣٩ - ٧٤) .
- (٣٤) المرجع نفسه ، (ص ٤٢) .
- (٣٥) انظر : د . عبد الله محمد إبراهيم ، دراسة ناقدة لدراسة العالم عن منهج تدريس الفلسفة الثانوية العامة فى مصر فى ضوء الموقف النظرى للمنهج المدرسى ، دراسات تربوية ، الجزء الثالث ، يونيو ١٩٨٦ .
- فيها يرى الباحث ضرورة أن تقوم ثقافتنا الإسلامية على التوفيق بين معالم المنهج الرئيسة الممثلة فى المعرفة والمجتمع والمتعلم ، ولكنه تبنى وجهة نظر تبريرية للدفاع عن النصوص الثلاثة ضد

الدراسة موضوع النقد والتي استفزته كقارىء - على حد تعبيره (ص ٢٧٤) - كما انه اقتصر على بعض النصوص الواردة في الدراسة محل النقد .

(٣٦) محمود أمين العالم ، المرجع السابق ، (٦٣) .

(٣٧) كتاب « الفلسفة ومشكلات الإنسان للصف الثالث الثانوى (أدنى) » ، تأليف : سماح رافع محمد ومحمد مصطفى البسيونى ، مراجعة د . محمد أبو الوفا التفتازانى ، طبعة ٨٩/٨٨ .

(٣٨) د . زكى نجيب محمود ، تجرئى التربية ، دراسات تربوية ، الجزء الثالث ، يونيو ١٩٨٦ ، (ص ٢١٤ - ٢١٥) .

(٣٩) انظر سورة آل عمران : (١٩٠ - ١٩٢) .

(٤٠) كتاب « الفلسفة ومشكلات الإنسان للصف الثالث الثانوى » (أدنى) ، طبعة ٨٩/٨٨ ، ص ١٣ . تم معالجة هذه الجزئية بشيء من التفصيل في باب العلوم الكونية ، مجلة الأزهر ، عدد رجب وشعبان ١٤٠٩ هـ .

(٤١) نفس المرجع السابق ، (ص ٢١٤ - ٢١٥) (ص ٣٨) .

(٤٢) هذه السمة تتعارض مع القول المنشور لغاندى في تصدير الكتاب وفي كتاب لأحد المؤلفين انظر : سماح رافع محمد ، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولى ، الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

* * *

فهرس الندوة

كلمة رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلاميأ.د. طه جابر العلوانى ٩

المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشراقية ... أ.د. محمد ابراهيم الفيومي ١٩
 الفلسفة الإسلامية - حقيقتها أ.د. فوقية حسين ١٩١
 منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية أ.د. محمد أبو ريان ٢٢٧

الفلسفة والواقع في البيئة الإسلامية أ.د. محمد عبد الستار نصار ٢٥١
 تقييم إسلامية المعرفة الفلسفية د. عبد اللطيف عبادة ٢٩٥
 واقعية المنهج الكلامي د. عبد المجيد النجار ٣٢٣
 المناهج الأخلاقية لدى السابقين من علماء الإسلام د. أبو اليزيد العجمي ٣٥٥

الدين والفلسفة عند محمد إقبال د. عبد الحميد مذكور ٣٩٧
 الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث د. حامد طاهر ٤٢٩
 فلسفة إسلامية .. بأي معنى؟ أ. عبد الحميد يويو ٤٧٥
 نحو فلسفة إسلامية معاصرة د. محمد عمارة ٥٠٣

مصادر العلوم في القرآن الكريم أ.د. حسن الشرقاوي ٥٢٩
 الطريق إلى تطوير مناهج الدراسات الفلسفية
 الإسلامية في جامعاتنا أ. عاطف العراقي ٥٤٥
 علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ونصيب الفكر
 العلمي من التدريس العام أ.د. أحمد فؤاد باشا ٥٥٥

نحو فلسفة إسلامية معاصرة

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية :

١٩٩٤/٥٣٠٥

الترقيم الدولي :

ISBN 977-5309-09-3

هذا الكتاب

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يضم هذا الكتاب الأعمال الكاملة لندوة " نحو فلسفة إسلامية معاصرة " ، والتي انعقدت لاستجلاء كيفية توظيف الفلسفة الإسلامية فكراً ونظريات ومبادئ ومقاصد في عملية إعادة تشكيل العقل المسلم، ومعالجة الأزمة الفكرية الراهنة لدى المسلمين، وإعادة بناء النسيج الثقافي الإسلامي - لعل هذه الأمة تستعيد عافيتها وتسترد قدرتها - فإن هذه الأمة في تخلفها وفي ابتلائها بالأزمة الفكرية لم تكن وحدها الخاسرة - لكن العالم قد خسر بانحطاطها الكثير.. فأمام علماء المسلمين كمية هائلة من تساؤلات العقل المسلم المعاصر، ومشكلات عويصة بعضها ذات جذور تاريخية ضاربة في القدم تحتاج إلى دراسة وتحليل ولا بد من إعادة تقسيمها وطرحها..

وهذه البحوث والدراسات وإن صدرت متأخرة عن موعد انعقاد " هذه الفترة، فإننا نأمل أن تكوّن إيجاد حل لجزء من والمشكلات ..

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) لتعمل على :

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة ، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها ، وربط الجزئيات والفروع بالكلية والمقاصد والغايات الإسلامية العامة .

* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية ، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي .

* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر ، تمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته .

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها :

* عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة .

* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز .

* توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة .

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يبارس من خلالها أنشطته المختلفة ، كما أن له

اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم .

The International Institute of Islamic Thought

555 Grove Street (P. O. Box 669)

Herndon, VA 22070 - 4703 U. S. A.

Tel : (703) 471-1133

Fax : (703) 471-3922

Telex : 901153 IIIT WASH

Bibliotheca Alexandrina



0450443